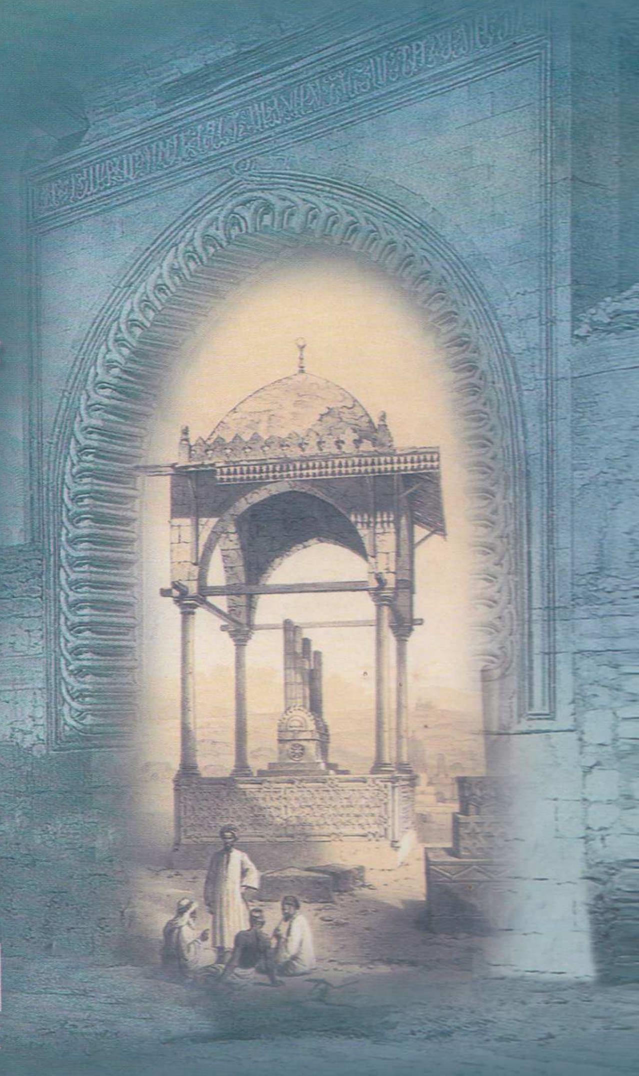



# الحسن بن زياد

## وفقهه بين معاصريه



تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الستار حامد الدباغ

أستاذ الشريعة الإسلامية في الجامعة الإسلامية - بغداد ورئيسها

وعميد كلية العقيدة والدعوة والفكر الإسلامي سابقاً



دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان



# الحسن بن زياد
# وفقهه بين معاصريه

تأليف
الأستاذ الدكتور عبد الستار حامد الدبّاغ
أستاذ الشريعة الإسلامية في الجامعة الإسلامية - بغداد ورئيسها
وعميد كلية العقيدة والدعوة والفكر الإسلامي سابقاً

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت لبنان

**Title:** The Jurisprudence of Al-Hasan Ben Ziyad

**Author:** Dr. ʿAbdul-Sattar Hamd Ad Dabbag

**Publisher:** Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

**Pages:** 480

**Year:** 2005

**Printed in:** Lebanon

**Edition:** 1st

**الكتاب:** الحسن بن زياد و فقهه بين معاصريه

**المؤلف:** الدكتور عبد الستار حامد الدبّاغ

**الناشر:** دار الكتب العلميـــة ـ بيروت

**عدد الصفحات:** 480

**سنة الطباعة:** 2005 م

**بلد الطباعة:** لبنـــان

**الطبعة:** الأولى



ISBN 2-7451-4809-5

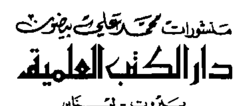
منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية بيروت لبنان



الطبعة الأولى
٢٠٠٥ م. ١٤٢٦ هـ



منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
هاتف: ١١/١١/ ٨١٠ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨١٣ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الهداة والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الإسلام دين سماوي خالد، عالج شؤون المسلم في كل نواحي الحياة من بدء تكوينه إلى حين وفاته، وجمع له بين مطالب الروح والجسد، لأن المطالب الروحية لا تقل في ضرورتها للحياة عن المطالب المادية، وهيأ له - إن تمسك به - العيش الكريم، والحياة السعيدة في الدنيا والآخرة، بما وضعه من أسس سليمة، ومناهج سديدة للسلوك القويم، ونظم شؤون الجماعات، وأوضح ما بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم من علاقات، ولهذا لم يضن عليه أجدادنا الأوائل بالعناية والرعاية، بل تعهدوه بالبحث والدراسة، حتى تمخض عن ثروة فقهية ضخمة، تميزت بالموضوعية والسعة والشمول، وعلى الرغم من قيام هذه الثروة على الكتاب والسنة أصلاً، فإن الفضل في تعدد ألوانها، وما اتسمت به من مرونة وشمول، يرجع إلى جهود الأئمة المجتهدين من أبنائها وتلاميذهم الذين أسهموا في تأصيل المبادئ الفقهية والقواعد القانونية التي سار عليها المسلمون في حياتهم حينذاك حتى بلغت هذه الثروة على أيديهم من العظمة والكمال حداً لا تدانيها فيه أية ثروة فقهية، ولا يصل لسموها أي قانون آخر، فكانت هي النور الذي أضاء سبيل المسلمين، وهداهم إلى طريق الحق والعدل.

ولقد كان من حسن حظ الأمة الإسلامية أن عملت بها حينذاك فسعدت وصعدت، وسارت قدماً إلى دار المجد حتى دان لها معظم العالم بالطاعة والولاء، وطبقت هذه الشريعة على البلاد المفتوحة شرقاً وغرباً، وما ضاقت هذه الشريعة ذرعاً بحاجات الأمم التي دخلت في دين الله. وقد أدرك المخلصون من رجال القانون المعاصرين ممن يعتد بآرائهم ما للفقه الإسلامي من قيمة، فراحوا يعملون على أن يكون هو المصدر الأول لتشريعاتنا ويمنون أنفسهم إيجاد قانون مدني مستمد منه تأخذ الأمة العربية المسلمة،

وتطبقه في حياتها فهذا الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري - رحمه الله - يقول في مقدمته الرائعة لكتابه الوسيط ما يلي: «جعل الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يبنى عليه تشريعنا لا يزال أمنية من أعز الأماني التي تختلج بها الصدور وتنطوي عليها الجوانح»[١].

ويقول الدكتور السعيد مصطفى السعيد: «إننا أغنياء بفقهنا عن أن نستعين غيره من مستحدثات القوانين، وإن الشريعة الإسلامية التي وسعت العالم الإسلامي في أزهى عصوره وقضت حاجة بلادنا من التشريع مئات السنين لا تقصر عن أن تكون أصلح للمشروع يأخذ منه أحكام قانون مدني موحد»[٢].

أما سبب اختياري لهذا الموضوع فيرجع إلى أمرين:

أولهما أن الحسن بن زياد لم يدرسه أحد دراسة شاملة تعرض حياته وتكشف فقهه، وتبين مكانته، مع أنه جدير بالدراسة.

وثانيهما: القيام بواجب الوفاء تجاه فقيه من فقهائنا الأعلام، وعرض صور من فقهه أمام الدارسين عرضاً يكشف النقاب عن سماته التي امتاز بها، وما حفلت به حياته من مبادئ، ومثل نحن في أمس الحاجة إليها في عصرنا الحاضر. وكل ذلك أمر لا بد منه إذا كان هدفنا خدمة الشريعة وإظهار مكانتها بين الشرائع الأخرى.

وبهذا أكون قد أسهمت ببعض الواجب تجاه فقهنا وخدمة فقيه من فقهائنا الأبرار، وإنصافه ممن ينتقصونه، وفي رأيي أن هذا العمل أمر ضروري إذا أردنا أن نحيي تراثنا الفقهي، وأن نطلع الباحثين والمفكرين على ما خلفه فقهاؤنا من آراء وآثار، فعسى هذا أن يحمل شبابنا على احترام أئمتهم، والاعتزاز بأشخاصهم، وأن يكون حافزاً لهم على الاهتمام بالتراث المتوارث عن أئمتنا الأعلام.

ولا يعزب عن بالنا أن معرفة هؤلاء، ونشر آرائهم خير نموذج نقدمه لأمتنا، وأهم

(١) الوسيط شرح القانون المدني الجديد ١ / ٣٨ هامش طبع دار النشر للجامعات المصرية سنة ١٩٥٢ م.

(٢) في مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به في الشريعة الإسلامية والقانون المصري: ٢٦٨ وهي دراسة في نظرية سوء استعمال الحقوق طبع مطبعة الاعتماد.

عمل يشدها إلى ماضيها، كما يهبها طاقات جمة من العزة والكرامة والحرية الفكرية، ولعل ذلك - إن حدث - يعينها على تخطي كل الصعوبات، ثم إن دراسته بجد وإخلاص ستكون الباعث على صنع الحاضر والمستقبل الذي يليق بنا كأحفاد لأولئك الفقهاء الذين أبدعوا هذا التراث الفقهي، وأضاؤوا الطريق للإنسانية بنهضتهم الفكرية، ووعيهم الصادق، وإن تحرير الوطن من الاستعمار الخارجي لا يكفي ما لم يصحبه ثورة تشريعية تبنى حياتنا المدنية على قوانين من فقهنا، ومبادئ من شريعتنا، وعندما أقدمت على الدراسة لم أكن أجهل أن البحث في مثل هذا الموضوع شاق وعسير، لأن البحث في سير أئمة الفقه، والعمل على بعث ما انطمس من أقوالهم، وجمع ما تشتت من آرائهم من الصعوبة بمكان، وبخاصة إذا لم يكن هذا الإمام قد كتب لنفسه ترجمة حية بيراعه، أولم يكن قد عثر الباحث على مؤلف فقهي من مؤلفاته أودعه نتاج عقله، وثمار تفكيره وخصائص فقهه، وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن الذين تناولوا حياته وفقهه بالترجمة والدراسة عدد جد قليل، إذ إن كل ما كتبه القدامى والمحدثون عنه لا يعدو كلمات موجزة في كتب التراجم وتاريخ التشريع الإسلامي، ثم رسالة صغيرة للمرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري، وهي ليست دراسة علمية، وإنما هي جمع لبعض ما كتبه الأقدمون عن الحسن بن زياد - نجد أن هذه الصعوبة قد بلغت أقصاها، وبدا أقرب إلى المستحيل أن يعثر الباحث على صورة حية دقيقة لكل جانب من جوانب حياته وفقهه.

وعلى الرغم من كل ذلك فقد آثرت الإسهام في التعريف بهذا الفقيه الجليل مما عرضته من ترجمة لحياته ودراسة لفقهه، وقد بذلت كل ما في العزيمة من طاقة لتحقيق هذا الهدف المنشود.

وأما المنهج الذي نهجته في كتابة هذا البحث فيقوم على تمهيد وثلاثة أبواب تشتمل على اثني عشر فصلاً وخاتمة.

أما التمهيد فقد عرضت فيه للحياة الفقهية - بإيجاز - منذ ظهورها في عصر البعثة إلى ما بعد منتصف القرن الثاني بقليل، حيث بينت الاجتهاد في زمن الرسول والصحابة والتابعين، وأوضحت المدارس الفقهية حينذاك مع اهتمام خاص مدرسة الكوفة وأعلام فقهائنا منذ دخلها ابن مسعود إلى أن ظهر الحسن بن زياد في حلقة الإمام أبي حنيفة.

وعقدت الباب الأول لدراسة عصر الحسن وحياته في خمسة فصول تناولت في

الفصل الأول منها دراسة عصر الحسن من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية، مقتصراً في ذلك على بيان أهم الظواهر العامة التي تأثر بها الحسن، لأن الإنسان ابن بيئته، دون الاهتمام بالجزئيات الفرعية.

وفي الفصل الثاني - تحدثت عن نشأة الحسن، وتطور نظام حياته حتى وفاته، وقد أوضحت فيه أنه عراقي أصلاً نبطي نسباً أنصاري ولاء، وأظهرت الرأي الراجح في نظري بالنسبة لتاريخ مولده ووفاته.

وتناولت في الفصل الثالث علاقة الحسن بشيوخه من فقهاء ومحدثين ومدى تأثره بهم، وكذلك عرضت لعلاقته بأصحابه وتلاميذه ومدى تأثيره فيهم.

وأما الفصل الرابع فقد أبرزت فيه أهم جوانب شخصية الحسن الخلقية والعلمية، وأوضحت أن هذه الشخصية قد جمعت بين صفات البر والوفاء والشجاعة والإباء والتواضع والصدق في القول والإخلاص في العمل، والاعتزاز والكرامة والسمو بالنفس عن كل ما يدنسها ويهبط بها إلى الهاوية.

أما من حيث علمه وثقافته فقد أثبت أنه ألمَّ بأهمِّ العلوم التي يحتاج إليها كل عالم من فقه وحديث وقراءة وعلم كلام.

وأما الفصل الخامس فقد تناولت فيه الطعون التي وجهت إليه في أخلاقه وعلمه وبيان بطلانها.

وأما الباب الثاني فقد خصصته للحديث عن الحسن بن زياد فقيها، وقسمته إلى ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول منها بيان أصوله، وقد استخلصتها من فروعه الفقهية، لأنها لم تدون، بل كانت مغروسة في عقله، شأنه في ذلك شأن معظم معاصريه من الفقهاء وقد أوضحت أن هذه الأصول هي عين أصول شيخه أبي حنيفة.

وتكلمت في الفصل الثاني عن مكانة الحسن بين مجتهدي عصره فبينت أنه لم يكن مقلداً، بل كان مجتهداً منتسباً لمذهب إمامه أبي حنيفة ولهذا فإن من عده مجتهداً في المسائل، أو مجتهداً في حفظ الروايات عن الإمام فقط كما حدث من بعض الكتاب أخيراً - لم ينصفه، ودليلي على ذلك هو ما كان يدور بينه وبين أبي حنيفة وأصحابه من خلافات ذكرت أهم أسبابها.

وجاء الفصل الثالث ليبين أثر الحسن في الفقه الحنفي، إضافة إلى ما انفرد به من آراء، وأفتى فيه من مسائل تمخضت عن اجتهاده، حيث إن له آثاراً أخرى لا تقل في أهميتها عن ذلك، وقد تجلت هذه الآثار في أمور ثلاثة هي الرواية والتخريج والتفريع.

أما الباب الثالث فقد عقدته لدراسة صور من فقهه مقارنة بفقه معاصريه، لكي أتيح الاطلاع لمن يريد على ما لهذا الرجل من أثره بعد أن نسيه الناس، وقد جعلته في تمهيد وأربعة فصول:

قدمت في الأول منها صوراً من فقهه في باب العبادات.

وفي الثاني صوراً من فقهه في باب المعاملات.

وفي الثالث صوراً من فقهه في الحدود والعقوبات والسير، ومسلكي في هذه الدراسة هو بيان آراء الحسن ومعاصريه من الفقهاء في المسائل المختلف فيها، مع ذكر مستند كل فقيه فيما ذهب إليه، ثم تمحيص كل ذلك بدقة وفي حيدة تامة، حتى أخلص إلى ترجيح ما يؤيده الدليل، أو تشهد له الحجة، ويتفق مع روح الشريعة وأغراضها ومراميها.

وبعد الأبواب الثلاثة جاءت الخاتمة لتسجل أهم نتائج البحث. ومقترحات الباحث.

وبعد:

فهذا هو المنهج الإجمالي الذي سلكته في دراسة الحسن بن زياد اللؤلؤي.

وكل أملي أن تكون هذه الدراسة قد حققت الهدف المنشود منها راجياً الله أن ينفع بها من يقرؤها وأن يجعلها عملاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن يهبنا السداد في القول، والتوفيق في العمل، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً، إنه نعم المولى ونعم النصير.

وفي الختام أرى لزاماً علي أن أتوجه بعميق شكري، وخالص امتناني إلى أستاذي الجليل مصطفى زيد أستاذ الشريعة الإسلامية، ورئيس قسمها كلية دار العلوم، الذي شملني برعايته، وأسبغ علي من فضله ما تعجز الكلمات أن تعبر عنه أو توفيه حقه، إذ كان لتوجيهاته الصائبة أبلغ الأثر في إخراج هذا البحث إلى حين الوجود على هذه الصورة.

كما لا يفوتني أن أشكر الجهة التي قامت بطبع هذا الكتاب ألا وهي دار الكتب العلمية وما ذلك إلا لحرصها الشديد على نشر التراث الفقهي المجيد الذي يعد بحق ثروة علمية فريدة في تاريخ البشرية لتميزها بالموضوعية والإنسانية والمرونة ومراعاة المصلحة العامة والخاصة في عدل وإنصاف.

أسال الله تعالى عز وجل أن ينفع به وأن يجعله خالصا لوجهه سبحانه وأن يُهيّئ لنا من أمرنا رشدا وأن يرزقنا السداد في القول والعمل إنه نعم المولى ونعم النصير.

الأستاذ الدكتور

**عبد الستار حامد**




# تمهيد

# الحياة الفقهية منذ نشأتها حتى عصر الحسن

لقد عاش العرب قبيل بعثة النبي محمد - ﷺ - في عصر ساد فيه الكفر والضلال، وعبد فيه الناس الأشجار والأحجار، لا يعرفون لهذا الكون إلهاً واحداً، ولا مدبراً موجداً، ولسان حالهم يقول: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾[1] عصر ضل فيه الناس طريقهم إلى الله، وعبثت فيه أيدي الجناة برسالات الأنبياء فحرفتها عن طريق الحق، وقد جرت سنة الله في خلقه أن يشرع لهم الشرائع كلما هاموا في الضلالة، وذلك بأن بعث فيهم الرسل من أنفسهم يبشرونهم بالفلاح في الدنيا والآخرة إن اتقوا وآمنوا، وينذرونهم بالخسران وسوء العاقبة إن عصوا وكفروا، لذلك منّ الله على العرب والناس جميعاً، بأن يبعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم، لأنهم كانوا في أمس الحاجة إلى من ينير لهم طريق الفلاح في الدنيا والآخرة، وإذا كان النبي - عليه الصلاة والسلام - قد بعث في العرب فقد بعث للناس كافة، الذين تعثرت بمسيرهم الخطى، فانحرفوا عن السبيل القويم، وتردوا في الهوة السحيقة هوة الكفر والضلال والطغيان والانحلال، ومن هنا كانت رسالة النبي محمد - ﷺ - عالمية، ودعوة إلهية لكل الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم وتباين لغاتهم وأعرافهم فكانت نبوته لذلك خاتمة النبوات، ورسالته آخر الرسالات.

أما العرب الذين اصطفى الله منهم محمداً - ﷺ - ونزل القرآن بلغتهم فقد كانوا أمة أمية لا يقرأ منها ولا يكتب إلا العدد القليل، وليس لها ما لجيرانها من الروم والفرس من العلوم والمعارف ومع ذلك فقد كانوا على شيء من العلم بما يحتاج إليه مجتمعهم حينذاك وفي ذلك يقول الشاطبي[2] " ومن هذه العلوم علم النجوم وما يختص بها من

---

(١) سورة الجاثية: آية ٢٤.

(٢) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي حافظ جليل وأصولي قدير، وإمام كبير له كتابان من أجل الكتب هما الموافقات في أصول الفقه وأحكام الشريعة وأسرارها والاعتصام الذي لا نظير له في بيان البدع والإصلاح توفي سنة ٧٩٠ هـ ينظر كتابه الاعتصام: ١ / ١٠.

الاهتداء في البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيرين وما يتعلق بهذا المعنى، وهو معنى ذكره القرآن في مواضع كثيرة.

ومنها، علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، ونشوء السحاب وهبوب الرياح المثيرة لها. وهنا نجد الشرع قد جاء ببيان حقها من باطلها.

ومنها، علم الطب الذي كان يقوم على التجارب، لا على الأصول التي عرفها الأوائل من حكماء اليونان، إلى آخر ما قال فيما يتصل بعلم التاريخ ومعارف أخرى(١).

كما أن عنايتهم بعلوم اللسان واللغة والأدب شعراً ونثراً قد فاقت معاصريهم من الأمم الأخرى.

كذلك كان لديهم من القواعد ما يصح أن نسميه قانوناً - وإن لم يكن له مقومات القانون قام عليها مجتمعهم. وكان لهم من النظم ما تقضي به الضرورات الاجتماعية كنظام الأسرة وما يتعلق بها من زواج وطلاق وظهار وإيلاء وميراث وكنظام القصاص والديات وعقوبات على الزنا والسرقة، غير أن هذه النظم في جملتها لم تكن صالحة لإقامة مجتمع سليم، وبناء أمة صالحة للحياة الطيبة، لأنها لم تكن مبنية على شريعة منظمة بل كانت خاضعة لعادات وتقاليد تختلف باختلاف القبائل فهي غير مدونة ولا ملزمة لكل القبائل العربية.

من أجل هذا وغيره جاء النبي محمد - عليه الصلاة والسلام - بالإسلام ليحرر العرب والبشرية، من عقيدة الشرك والوثنية، ويحل محلها عقيدة التوحيد لأنها الأساس الذي يبنى عليه ما عداه من القواعد والنظم التي تكفل للبشرية حياة الفضيلة والسعادة والاستقرار.

وفي مكة المكرمة شرع النبي محمد - ﷺ - يدعو إلى الإسلام ويصدع بتوحيد الله، وقد نزل عليه من الآيات في تلك الحقبة ما يربو على نصف القرآن، ولم تعرض هذه الآيات من التشريع الفقهي إلا ما كان له مساس بحماية العقيدة كتحريم الميتة والدم وما لم يذكر اسم الله عليه أو ما كان من عبادة عملية تربط العبد بخالقه كالصلاة، إذ كان

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢ / ٧١ وما بعدها وعليه شرح جليل بقلم الشيخ عبد الله دراز طبع مطبعة الشرق الأدنى.

الهدف الأول من نزولها هو الدعوة إلى الله وإفراده بالعبادة، ونبذ ما كان يعبده العرب قبل الإسلام، وإقامة الأدلة على ذلك بدعوتهم إلى التدبر في ملكوت الله، والنظر والتأمل في مخلوقاته ليهتدوا إلى وجوده، ويؤمنوا بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كما كان من أهدافها حث الرسول على الصبر، وضرب الأمثال له بقصص السابقين من الأنبياء والمرسلين، وما لاقوه في سبيل الدعوة من ضروب الاضطهاد والتعذيب.

أما الآيات التي تشمل التشريعات الفقهية التفصيلية فقد نزل القسم الأكبر منها في المدينة المنورة، وهي بالنسبة لمجموع القرآن تزيد على الثلث بقليل(١).

ولما كان كثير من الأحكام الفقهية في تشريعات القرآن منوطاً بأحداث وقعت، أو بسؤال كان يوجه إلى الرسول من بعض الصحابة فقد بدأت الحياة الفقهية متأخرة، وذلك بعد أن تم للرسول النصر، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، فقد آن للوحي حينئذ أن يتنزل بالتشريعات الفقهية المفصلة التي لا بد منها لتنظيم حياة المسلمين وتسديد معاملاتهم وبناء مجتمعهم على هدى الله، وعلى ما فيه مصلحتهم، وكان محل هذا كله بالمدينة، فالإسلام إذن ليس مجرد عقيدة دينية فحسب، وإنما هو نظام يشمل الدين والدولة معاً، وإن أبرز ما يميزه بين الأديان هو طبيعته الاجتماعية الإصلاحية. ولكن الرسول - ﷺ - حين هاجر إلى المدينة لن يستصحب معه " قانوناً تاماً كامل المواد، فإن العرب أسلموا وهم يعيشون طبقاً لعاداتهم الأولى، ولم يكن لدى الرسول ما يدعو إلى نقض هذه العوائد دفعة واحدة إذ كان غرضه إدخال الناس في الإسلام، وأن يؤمنوا بالله واليوم الآخر ويعملوا بصالح الأعمال، وعلى ضوء هذا المبدأ الديني الجديد، أخذت تتطور الأمور وتتغير، حتى تتناسب مع الدين ومبادئه، وكلما اتسعت دائرة التعاليم الجديدة كانت الحاجة تمس إلى جعل الحياة الاجتماعية على توافق وتناسق معها "(٢).

ومن هذا ندرك أن الحياة الفقهية قد تدرجت على عهد الرسول وأن التشريعات التي

---

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص١٥ الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٢٠ م، ينظر: الفقه الإسلامي مدخل لدراسته للدكتور محمد يوسف موسى ص١٩، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر ص ١١ - الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ م بمطبعة السعادة بمصر نشر دار الكتب الحديثة.

سنها كانت كافية للأحوال البسيطة التي كان عليها المجتمع حينذاك، ثم تطورت بعد الفتح الإسلامي حينما دخل الناس في دين الله أفواجاً، ولذلك ذهب معظم علماء التشريع الإسلامي إلى أن الحياة الفقهية قد مرت في أدوار أربعة على الأقل وهي: دور النشأة ودور الشباب، ودور النضج والكمال، ودور الهرم.

فأما دور النشأة فقد كان في أيام الرسول - ﷺ - وقد انتهى بوفاته عام (١١) للهجرة.

وأما دور الشباب فقد كان أيام الصحابة وكبار التابعين، وقد استمر إلى ما بعد القرن الهجري الأول بقليل.

وأما دور النضج والكمال فقد بدأ بانتهاء الدور الثاني، وانتهى في منتصف القرن الرابع وقد دون فيه الفقه وظهر الأئمة المجتهدون.

وأخيراً يجيء دور الهرم وهو دور التقليد ولا يزال مع الأسف الشديد مستمراً إلى يومنا هذا[١] وإن كان لم يخل من مجتهد مطلق أو خاص بمذهب من المذاهب يظهر من حين إلى آخر.

ففي الدور الأول وهو عصر النبوة كان الرسول -ﷺ- إلى جانب مهمته في تبليغ دعوة ربه يوضح ما جاء مبهماً في كتاب الله تعالى، ويفصل ما جاء مجملاً، ويعلم الناس أمور دينهم، ويفتيهم فيما يحدث لهم من مشكلات، ويحسم ما ينجم بينهم من خلافات، ويقضي بينهم في الخصومات، فكان -ﷺ- مصدراً لكل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وقد تجلى هذا كله في مجتمع المدينة حيث تكونت الدولة الإسلامية الأولى إذ كان -ﷺ- هو الذي يشرع الأحكام التي تنظم شؤون الفرد والجماعة في كل نواحي الحياة ومن هنا شرع أنواع العبادات، ووضع المبادئ الحكيمة في الأخلاق، كما نظم الزواج وما يتعلق به، ووضع نظام المواريث على أسس عادلة وبين أحكام المعاملات التي يتطلبها العصر وتقتضيها حاجات الأمة، ونظم الحدود والعقوبات، وكون نظاماً فقهياً يعتبر الأساس للحياة الفقهية في جميع أدوارها قبل أن يلتحق بالرفيق الأعلى.

---

(١) ينظر: الفقه الإسلامي مدخل لدراسته: للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٨ - ١٩، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م مطابع دار الكتاب العربي.

وكان اعتماد المسلمين في هذا الدور على كتاب الله وسنة رسوله قولية أو فعلية أو تقريرية فإذا نزلت بالمسلمين نازلة أو ألم بهم أمر يقتضي بيان الحكم التجؤوا إلى الرسول -ﷺ- باعتباره المرجع الوحيد لبيان ما ألم بهم، وكان الرسول -ﷺ- ينتظر نزول الوحي من الله تعالى لبيان حكم ما سئل عنه أو عرض عليه فإذا نزل الوحي بالحكم متضمناً جواب ما سألوه عنه أو عرضوا عليه أخبر به، لكنه كان أحيانا لا ينتظر الوحي بل يجتهد فيما عرض عليه من المسائل فيجيبهم برأيه فإن وافق اجتهاده الصواب أقره الله على اجتهاده بأن لا ينزل في المسألة حكماً، وإن لم يوافق اجتهاده الصواب نزل الوحي بغير ما حكم به أو رآه كما حدث في بعض القضايا فيترك ما قضى به، ويستقبل ما قضى به القرآن، ومن ذلك ما جاء في مسند الإمام أحمد بن حنبل[١] أنه لما فتح الله على المسلمين يوم بدر وأسروا كثيراً من المشركين، استشار الرسول -ﷺ- أبا بكر[٢] -رضي الله عنه- وعمر[٣] - رضي الله عنه - وعلياً[٤] - رضي الله عنه - وسائر الصحابة فيما يصنع بالأسرى. فقال أبو بكر: " يا نبي

---

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة أصله من مدينة مرو، ولد ببغداد، ونشأ مكباً على طلب العلم، مشغوفاً به، صنف المسند، وأخذ البخاري ومسلم عنه الحديث، توفي سنة ٢٤١ هـ ينظر: طبقات الحنابلة لأبي يعلى: ١ / ٤ وما بعدها طبع مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٢، والبداية والنهاية لابن كثير: ١٠ / ٣٢٥ طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٣٢.

(٢) هو إمام الأئمة، وخليفة رسول الله - ﷺ - واسمه عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر التميمي يجتمع نسبه مع الرسول صلوات الله عليه وسلامه في مرة بن كعب، كان من أعلم الصحابة لذلك قدمه الرسول للصلاة بالناس في حياته مات سنة ثلاث عشرة للهجرة، وهو ابن ثلاث وستين سنة بعد أن تولى الخلافة مدة سنتين وأشهراً.
ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص ٤ - ٥. والإصابة: ١ / ١٠١ - ١٠٤.

(٣) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين وأول من لقب بأمير المؤمنين، كان مضرب المثل بالعدل أسلم قبل الهجرة بخمس سنين وشهد الوقائع، وكان في الجاهلية من أبطال قريش وأشرافهم استشهد سنة ٢٣ هـ.
ينظر: الاستيعاب: ٢ / ٤٥٨، وأسد الغابة: ٤ / ٥٢، الإصابة: ٢ / ٥١٨، وطبقات الشيرازي: ص ٦.

(٤) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب أمير المؤمنين وأول الناس إسلاماً بعد خديجة ولد بمكة =

الله هؤلاء بنو العم والعشيرة، فأرى أن نأخذ منهم الفدية فيكون ما أخذنا منهم قوة لنا على الكفار، وعسى الله أن يهديهم فيكونوا لنا عضداً ". وقال عمر -رضي الله عنه-: والله ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنني من فلان (شخص من أقاربه) فأضرب عنقه، وتمكن علياً من عقيل - وهو أخوه - فيضرب عنقه، وتمكن حمزة من فلان أخيه فيضرب عنقه، حتى يعلم الله أنه ليست في قلوبنا هوادة للمشركين، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم «ثم يمضي عمر في رواية الحديث فيقول: " فهوى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت، فأخذ منهم الفداء، فلما أن كان من الغد غدوت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فإذا هو قاعد وأبو بكر، وإذا هما يبكيان فقلت يا رسول الله أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما ". فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - كما جاء في رواية أخرى-: «أبكي للذي عرض لأصحابي من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة " يشير إلى شجرة كانت قريبة منه "، ثم قال: " إن كاد ليمسنا في خلاف عمر بن الخطاب عذاب عظيم ولو نزل العذاب ما أفلت إلا عمر "[(١)].

وأنزل الله تعالى في صدد هذه المسألة هاتين الآيتين: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ ﴾- أي من الفداء بدل الأسرى - ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ ﴾[(٢)].

---

وربي في حجر النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان فأقام بالكوفة، وقتل شهيداً في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

ينظر: الاستيعاب: ٣ / ٢٦، والإصابة: ٢ / ٥٠٧، وأسد الغابة: ٤ / ١٦، وطبقات الشيرازي: ص ٩ - ١٠.

(١) المسند للإمام أحمد بن حنبل: ١ / ٢٤٤ - ٢٤٥. نشر الشيخ أحمد محمد شاكر. طبع دار المعارف سنة ١٩٤٨، والفقه الإسلامي مدخل لدراسته للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٢٢، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ - ١٩٥٨ م.

(٢) سورة الأنفال: آية ٦٧، ٦٨.

نستدل من هذا أن الرسول قد اجتهد في هذه المسألة واستشار بعض أصحابه ثم أخذ بما أداه إليه اجتهاده، ولكن الله لم يقره على ما رآه ونزل في هذا ما يدل على أن الحق خلاف ما رأى.

وقد دار الخلاف حول اجتهاده - ﷺ - وهو الذي ينزل عليه الوحي أيجوز له الاجتهاد أم لا؟

اختلف الفقهاء والأصوليون في جواز ذلك له في بعض الأمور، واتفقوا في البعض الآخر فمما اتفقوا على جوازه اجتهاده في الأمور الدنيوية وفي هذا يقول الشوكاني: أجمع العلماء على أن الرسول - ﷺ - وكذا سائر الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - له أن يجتهد في أمور الحرب وسائر أمور الدنيا، ووقع منه ذلك فعلاً كما في مصالحة غطفان مقابل ثمار المدينة، ولم تتم هذه المصالحة بمخالفة رؤساء أهل المدينة وفي تأبير النخل بعد قدومه المدينة[1]، واختلفوا في اجتهاده في الأمور الشرعية، فذهب الأشاعرة وكثير من المعتزلة إلى أنه ليس له أن يجتهد، لأنه مأمور باتباع الوحي. ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝﴾[2] ولأنه لو كان له أن يجتهد ما انتظر الوحي للإجابة على ما كان يوجه إليه من أسئلة، ولأن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي لجواز الخطأ في الأول دون الثاني[3].

وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز له أن يجتهد، وأنه قد وقع منه فعلاً، وردوا على المانعين بأن الرسول كان ينتظر الوحي فيما ليس فيه مجال للاجتهاد، أو فيما أشكل وجه الحكم فيه مما لا يعرف إلا بالوحي، فأما ما يعرف حكمه بالاجتهاد من غير إشكال فإنه لا يتوقف فيه ويعرف هذا من تتبع أقضيته وأحكامه - ﷺ-.

أمّا استدلاله بالآيتين ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝﴾ فينبغي

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: ص ٢٢٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٦ م، كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣ / ٩٢٥ - ٩٢٦، طبع تركيا سنة ١٣٠٧ هـ.

(٢) سورة النجم: آية ٣، ٤.

(٣) ينظر: أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ص ٨٧ - ٨٨ الطبعة الرابعة، وأصول السرخسي: ٢ / ٩١ طبع مطابع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ.

حمل الكلام في الأولى على القرآن بدليل الآية الثانية التي لا يصح حملها على غيره لأنها لو كانت عامة لكان كل كلامه وحياً لا يحتمل الخطأ وقد شهد القرآن بغير هذا حيث عاتبه الله على أخطاء وقع فيها.

أما أن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي فيرده ما وقع من اجتهاده - ﷺ -، وأن الوحي ليس خاضعاً لإرادته فلا يكون في مقدوره، على أنه لو اجتهد وأخطأ فإن الوحي كفيل برده إلى الصواب، ويكون اجتهاده حينئذ ملحقاً بالوحي، ولهذا سماه الحنفية الوحي الباطن[١].

والرأي الراجح فيما يبدو هو قول جمهور الأصوليين في جواز اجتهاده مطلقاً حتى فيما فيه نص من الوحي، ويؤيده الواقع، وأن اجتهاده - عليه السلام - لم يكن خاصاً بموضوع معين فقد أمره الله تعالى في كتابه الكريم بالمشاورة بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[٢] وهذه المشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي[٣]، وأنه - عليه الصلاة والسلام - لا مانع لديه من أن يستند في اجتهاده على جميع الوسائل التي توصله إلى فهم الحكم كالتعليل والقياس.

أما التعليل فقد ورد عنه أنه - ﷺ - علل كثيراً من الأحكام، والتعليل موجب لترتب الحكم على العلة أينما كانت، وذلك بطريق تطبيق النص، وهو يحتاج إلى اجتهاده لا ينكر، مثل قوله تعليلاً لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، وقوله تعليلاً لنهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته وتقريبه الطيب: «فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»[٤] وأما القياس فقد روي عنه أنه - ﷺ - كان يقرب الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب الأمثال لها، فهذا عمر - رضي الله عنه - يذهب إليه - ﷺ - ليقول له: «صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً قبلت وأنا

---

(١) ينظر: أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله: ص ٩١ الطبعة الرابعة، كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣ / ٩٢٥، طبع في تركيا سنة ١٣٠٧.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٥٩.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٤ / ٢٢٣ طبع دار المعارف سنة ١٣٣٢ هـ.

(٤) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ١٩٨، طبعة جديدة سنة ١٣٨٨ - ١٩٦٨ م مراجعة طه عبد الرؤوف سعد.

صائم !! وهذا رسول الله - ﷺ - يقول له: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ فيقول عمر: لا بأس بذلك، فيقول رسول الله - ﷺ -: فصم» [١].

ولولا أن المثل يعطي حكم مثله، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفياً وإثباتاً لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أن النظير يعطي حكم نظيره، وأن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى الشرب، فكما أن هذا لا يضر فكذلك الآخر[٢].

وروى ابن عباس - رضي الله عنهما - أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي - ﷺ - فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ فقال: حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ فدين الله أحق بالوفاء» [٣]، فقد قاس النبي - ﷺ - في هذا الحديث دين الله على دين العباد، كما قاس قبله القبلة على المضمضة، والقياس كما هو معلوم أقوى مظهر من مظاهر الاجتهاد، وفضلاً عن هذا فالرسول بشر ذو عقل ناضج وفكر نير ونظر سديد يعرف دلالة النصوص على الأحكام عن طريق مباشر وغير مباشر، وهو أعلم العلماء بفهم شريعته وأدراهم بمقاصدها، وأسرار أحكامها فالقول بعدم جواز اجتهاده وهو في أعلى درجات العلم، وفهم الدين من نصوصه التي تلقاها حجر عليه، وهذا لا يليق بشأنه[٤]. وإذا كان اجتهاد غيره ممن توافرت فيهم شروط الاجتهاد أمرا واجباً حين يتعين - فالرسول الذي كان في حياته هو المرجع الوحيد للناس في شؤون

---

(١) المصدر نفسه: ١ / ١٩٩، وينظر أقيسة النبي المصطفى: ص ١٩١ - ١٩٢، فإن فيه عشرات الأقيسة له - ﷺ - لابن الحنبلي، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، مطبعة السعادة، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر وعلي أحمد الخطيب.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٩٩.

(٣) أقيسة الرسول: ص ٩٨، وقد روى هذا الحديث بعدة ألفاظ وطرق منها أن رجلاً جاء إلى النبي - ﷺ - وقال: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج أفأحج عنه؟ فقال - ﷺ -: نعم. رواه الشيخان وأصحاب السنن الأربعة، والبيهقي، والطبراني، وأحمد.

ينظر: نصب الراية، للزيلعي: ٣ / ١٥٣، سنن ابن ماجة: ١ / ٥٥٨، سنن الترمذي: ٣ / ٢٦٧ - ٢٦٩، وأحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد: ٢ / ٢٢و ٢٣.

(٤) ينظر أصول الفقه للسرخسي: ٢ / ٩٤ - ٩٥، طبع دار الكتاب العربي، سنة ١٣٧٢ هـ، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني، وعنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

دينهم هو أولى المسلمين بالاجتهاد، وهو خير من توافرت فيهم الشروط التي تؤهل للنظر والاعتبار، إذ هو إمام الأئمة، وقدوة العلماء، فضلاً عن أن الاجتهاد منصب شريف رفيع الدرجات، ورسول الله - ﷺ - أحق بالتعبد به إذ لا يعقل أن يمنع هو منه وتناله أمته[1].

أخلص مما مضى إلى أن اجتهاد الرسول - ﷺ - جائز في جميع الأمور شرعية كانت أو دنيوية عند من يقر بعمل الرسول بالقياس في أمور الحرب، ومعرفة أحكامها الشرعية، والواقع أيد هذا وأثبته من غير شك فيما ذكرت من أمثلة، وفي ذلك يقول السرخسي: " ومفاداة الأسير بالمال جوازها، وفسادها من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى، وقد شاور فيها أصحابه وعمل فيها بالرأي إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنه كان يشاورهم في الأحكام الشرعية كما في الحروب وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها جماعة، ثم لما جاء عبد الله بن زيد - رضي الله عنه - وذكر ما رأى في المنام في أمر الأذان أخذ به وقال: «ألقها على بلال» ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون وحي، ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال: الله أكبر هذا أثبت، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى.

ولا شك أن حكم الأذان من حق الله ثم قد جوزوا العمل فيه بالرأي"[2] لا مجال إذن لتقييد اجتهاده بأمر دون أمر، فإذا كان اجتهاده منوطاً بالأحكام الشرعية كبيان الحلال والحرام - وجب اتباعه، لأن طاعة الرسول واجبة فيما يبلغ عن ربه، وفيما يأمر به لقوله تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [3] وهذا ما أضفى على اجتهاده قدسية لا يصل إليها اجتهاد سواه.

فالرسول في هذا الاجتهاد واجب الاتباع، ولا يقره الله تعالى على خطأ، لأنه في الحقيقة حكم إلهي عبر عنه الرسول بقوله أو فعله، فإذا قرر حكماً في مسألة دون أن ينبهه الله إلى موضع الخطأ فيه أصبح حكماً شرعياً يجب اتباعه، وعدم الخروج عليه، لأن أقوال

---

(١) ينظر: تيسير التحرير لأمير باد شاه، محمد أمين: ٤ /١٨٧، طبعة الحلبي.

(٢) أصول السرخسي: ٢ / ٩٣ - ٩٤.

(٣) سورة النساء: آية ٨٠.

الرسول - ﷺ - وأفعاله وتقريراته جزء من التشريع، أما إذا كان اجتهاده في أمور دنيوية ليست منوطة بحل أو حرمة كما حدث له فيما رواه رافع بن خديج - رضي الله عنه - فقال: «قدم نبي الله المدينة وهم يؤبرون النخل فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نلقحه أو نؤبره، قال: لو لم تفعلوا لصلح فتركوه فنفضت (نقصت) قال: فذكروا ذلك لرسول الله - ﷺ - فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»(١) فالرسول في هذا النوع من الاجتهاد ليس واجباً أن يتبع وليس الخطأ بمستحيل فيه، لأن الاجتهاد يخضع لتجارب الإنسان وخبراته المكتسبة، ولهذا افترض - عليه السلام - وقوعه في الخطأ حين يقضي بين خصمين، فقال: «إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار»(٢) لأن الرسول كان يحكم بالظاهر والله سبحانه يتولى السرائر، وهذا يؤكد أن قضاءه كان اجتهاداً في تطبيق المبادئ التي جاءت بها الشريعة لا وحياً. لأن القضاء ليس تشريعاً. وروي عنه أنه قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي» (٣) ولهذا افترض - ﷺ - الخطأ في قضائه وهو افتراض ليس بأيدينا ما يدل على أنه وقع منه، وإن كان غير مستحيل الوقوع(٤).

أما الوقائع التي اجتهد فيها الرسول وصححها له الوحي، فقد أشار إلى بعضها القرآن الكريم، ومن ذلك ما حدث من افتداء أسرى بدر فيما سلف.

ومنها إذنه لمن اعتذر وتخلف عن غزوة تبوك وهي آخر غزوة غزاها الرسول - ﷺ -، وقد استأذنه بعض المنافقين في التخلف، متقدمين بأعذار واهية، كما تخلف

---

(١) صحيح مسلم: ٤ / ٨٧، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(٢) سنن أبي داود: ٣ / ١٤٨، طبع مطبعة السعادة بمصر، وينظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله: ص ٨٢، الطبعة الرابعة وقد أخرج هذا الحديث البخاري، ومسلم، والنسائي، والترمذي بألفاظ متقاربة ينظر صحيح مسلم: ٥ / ١٢٩.

(٣) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله: ص ٩٠، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

(٤) ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١٠ - ١١، طبع ونشر دار الفكر العربي.

بعض المؤمنين، وأذن الرسول - ﷺ - لهؤلاء وأولئك في التخلف، ولكن الله الذي يعلم الخبء في السموات والأرض ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور أعلم رسوله -ﷺ- بما تكنه ضمائرهم وتخفيه نفوسهم من نيات، ولم يرض منه - عليه الصلاة والسلام - هذا الإذن، حيث كان الأولى به أن يتريث حتى يعلم المنافقين منهم والصادقين، وفي ذلك أنزل قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾ عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾[(١)] فقول الله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم ينطوي على أن الرسول لم يحالفه التوفيق في اجتهاده وإذنه لمن استأذنه في التخلف، وفيهم المنافق والمؤمن وبذلك لم يقره الله على هذا الاجتهاد[(٢)].

نستنتج من هذا أن التشريع الفقهي في عصر النبوة كان إلهياً كله لأن مصدره إما وحي الله في القرآن، وأما اجتهاد الرسول الذي هو تعبير عن إلهام إلهي وإما اجتهاد نبوي كان ملحوظاً برعاية الله له فإن جاء صواباً أقره الله عليه، وإلا رده الله إلى الصواب فيه وهذا يشير إلى أن الرسول لم يكن يستغني عن بذل الجهد وإعمال الفكر في اجتهاده، وإن كان نصيبه من هذا البذل بالنسبة إلى غيره قليلاً لأنه محفوف بعناية الله وتسديده، ولما كان اجتهاد الرسول هذا شأنه كان من الطبيعي عدم البحث عن اجتهاد مأثور عن الصحابة عندما كان الرسول لا يزال بين أظهرهم يبلغهم ما أوحي إليه، ويفتيهم فيما يستفتونه فيه، ويبين لهم ما ينبغي أن يسلكوه، وكان شأنه معهم -عليه الصلاة والسلام- الطاعة والاستماع وبناء على هذا اختلف الفقهاء الأصوليون حول اجتهاد الصحابة في عصر النبوة[(٣)]، فذهب بعضهم إلى أنه لا ينبغي للصحابة أن يجتهدوا ما دام الرسول بين

---

(١) سورة التوبة: آية ٤٢، ٤٣.

(٢) ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف: ص ٢٨٦، الطبعة الرابعة سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة النصر.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٤ / ١٣٥، وتيسير التحرير: ٤ / ١٩٣، أصول الفقه، للخضري: ص ٤١٠، الطبعة الرابعة.

أظهرهم، وذهب بعضهم إلى جواز اجتهاد الصحابة في زمن الرسول مقيداً ذلك ببعد الشقة بينهم وبينه، أو عند الخوف من فوات الفرصة[١]، ولكن الرأي المختار هو جواز اجتهادهم وأنهم قد اجتهدوا في حضرة النبي وفي غيبته، وأنه - ﷺ - كان يأذن لهم فيه، بل كثيراً ما كان يأمرهم به ويقرهم عليه.

ويبدو أن اجتهاده - ﷺ - وأذنه لأصحابه بالاجتهاد وأمره لهم به - مع أن الوحي كان ينزل عليه من ربه - لم يكن عبثاً وإنما كان صادراً عن حكمة إلهية تتجلى في أن يغرس في عقولهم قوة النظر والاستدلال، وأن يعلمهم طرق الاستنباط وأن يبين لهم كيفية أخذ الأحكام من أدلتها التفصيلية، حتى إذا ما انتقل النبي - ﷺ - إلى الرفيق الأعلى لم يقفوا أمام ما يجد من الحوادث مكتوفي الأيدي، عاجزين عن إدراك ما يجب عليهم، واستطاعوا أن يجدوا لكل أمر مخرجاً، ولكل حادثة حكماً، وكل ذلك كان سبيله الاجتهاد حيث لا نص.

ونظراً لعدم حضور الرسول مع الصحابة في كل وقت كانت تحدث لهم حوادث فكانوا يجتهدون في إيجاد حكم صحيح لها، ثم يروون ذلك للنبي - ﷺ - عندما يلتقون به لكي يسمعوا تصويبه أو تخطئته.

ومن الوقائع الشاهدة على ذلك ما روي عن أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا في سفر فحضرت الصلاة، وليس معهما ماء فتيمما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة، ولم يعد الآخر، ولما ذكر ذلك لرسول الله - ﷺ - قال: «للذي لم يعد أصبت السنة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد لك الأجر مرتين»[٢] " فأقر كلاً منهما على اجتهاده في موضع لا نص فيه "[٣].

ومن هذا القبيل أيضاً قوله لأصحابه حينما أمره الله بغزو بني قريظة «من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة» فخرج المسلمون سراعاً وأدركتهم صلاة

---

(١) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي للأساتذة محمد علي السايس والسبكي والبربري: ص٣١ طبع مطبعة وادي الملوك.

(٢) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الصنعاني: ١ / ٧٨، طبعة البابي الحلبي سنة ١٣٤٩.

(٣) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله: ص ٩٠ الطبعة الرابعة.

العصر في الطريق فقال بعضهم: لقد نهينا عن الصلاة حتى نصل بني قريظة، فصلوا هناك ليلاً، وقال الآخرون: لم يرد الرسول منا تأخير الصلاة حتى نأتي بني قريظة وإنما أراد سرعة النهوض، فصلوا في الطريق.

ولما علم الرسول - ﷺ - بذلك لم يوجه إلى أحد منهم لوماً، فقد اجتهد كل من الفريقين مع وجود النص، فعمل فريق بلفظه ومنطوقه، وعمل الفريق الآخر بمغزاه، وأقر الرسول - ﷺ - كلاً منهما على اجتهاده.

ولما تم فتح مكة واتسعت رقعة الدولة الإسلامية بحيث شملت معظم الجزيرة العربية، وكثرت المهام الملقاة على عاتقه - عليه الصلاة والسلام - اضطر إلى أن ينيب عنه بعض الصحابة المشهورين بدقة الاستنباط، وفهم أمور الشرع ليحكموا بين الناس فيما يجد بينهم من مشكلات، ويفصل بينهم في الخصومات كالخلفاء الراشدين، ومعاذ بن جبل الذي أرسله إلى اليمن ليعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ويقضي بالحق، وعتاب بن أسيد الذي ولاه الرسول أمر مكة وقضاءها بعد فتحها ولم يزل متولياً ذلك في خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - حتى مات يوم علم بوفاة الخليفة[1].

ولا شك أن هؤلاء الصحابة الأجلاء كانوا قد اجتهدوا في بعض الأمور التي جدت، والتي لم يرد فيها حكم مفصل عن النبي - ﷺ -، ولكنهم كانوا حينما يعودون يعرضون عليه اجتهاداتهم، فيبين لهم وجه الحق فيها، بأن يصوب المصيب ويخطئ المخطئ وفي هذا إشارة إلى أن اجتهادهم كان ثانوياً، وأنه لم تكن له حينذاك قيمة تشريعية إلا إذا اقترن بتصويب الرسول - ﷺ -.

وعلى الرغم من هذا كله، فإن الاجتهاد في هذا العصر لم يكن له دور هام، لأن الوحي كان ينزل على قلب محمد - ﷺ -، لمعالجة الأحداث والوقائع، ومن ثم لم يكن هناك مجال لخلاف في حكم من الأحكام، ولذا لا يعد مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في هذا العصر لأنه كان يرجع إما إلى الوحي كاجتهاد الرسول المحفوف بتسديد الله، وإما إلى السنة كاجتهاد الصحابة المعروض عليه - ﷺ - لإقراره.

---

(١) ينظر القضاء في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور: ص ٢٣ - ٢٤، طبع المطبعة العالمية، نشر دار النهضة العربية.

بعد هذا أستطيع أن أقول إن الحياة الفقهية في هذا العصر تعتبر الأساس القوي لما بعده من عصور حيث كمل فيه الدين بإتمام نزول القرآن المبين، وبما اشتمل عليه كل من القرآن والسنة من الأمور العقائدية والأصول الشرعية والمبادئ الفقهية والأحكام الكلية القابلة للتوسع في التطبيق ونلحظ أن الفقه المستمد من هذه الأصول والقواعد كان واقعياً لا نظرياً، وبعبارة أوضح أن الناس كانوا يبحثون عن حكم الحادثة ويسألون عنها بعد وقوعها، فكان الرسول يجيبهم عنها بما يوحى إليه من آيات تنزل بمناسباتها غالباً، أو بما يبينه – عليه الصلاة والسلام – لهم بقوله أو فعله أو تقريره، فهو إذن لم يترك لهم فقهاً مدوناً: على حين ترك الأصول، والقواعد العامة، والأحكام الكلية التي منها يستنبط ما يحقق مصالح العباد، ويلائم الحاجات المختلفة في كل زمان ومكان.

ولقد صدق الأستاذ مصطفى الزرقاء في وصف هذه القواعد والأحكام التي اشتمل عليها القرآن والسنة بأنها تتسم " بالمرونة والعموم والاستيعاب لشتى المفاهيم الكبرى التي يدعمها العقل الصحيح وتؤيدها المصالح الناطقة، وفيها من قابلية التكيف في التطبيقات الجزئية على الحوادث الخاصة والتنقل فيها من فهم إلى فهم صحيحين مختلفين ما يمكن أن يتولد منه فقه عجيب السعة، لا يحد ولا ينضب "(١).

وجملة القول: إن هذا الدور قد انتهى بالتحاق الرسول – ﷺ – بالرفيق الأعلى، بعد أن خلف للمسلمين الكتاب والسنة وما زخرا به من أصول وقواعد كلية صالحة للبناء والتفريع في كل زمان ومكان.

بعد عهد الرسالة حظيت الحياة الفقهية بكبار الصحابة وبكبار التابعين، وتابعيهم، كما حفلت باجتهاد الفقهاء من الصحابة والتابعين فيما لا نص فيه، وظهر الخلاف بينهم في كثير من الأحكام بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية، ودخول أمم مختلفة وشعوب متباينة في دين الله. فبعد أن استخلف المسلمون أبا بكر – رضي الله عنه – اتجهوا إلى مواصلة ما بدأه الرسول – ﷺ – من تثبيت دعائم الإسلام وتبليغ دعوته إلى الناس كافة، ومن أجل هذه الرسالة المقدسة حملوا أرواحهم على أكفهم، وانساحوا في شرق الأرض وغربها

(١) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للأستاذ مصطفى الزرقا: ١ / ١٢٥ – ١٢٦، الطبعة السادسة، سنة ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٩ م، بمطبعة جامعة دمشق.

لينشروا دين الله، وليحرروا البشرية من الشرك والظلم والطغيان، وليدفعوا الظلم وينصروا العدل، وليحقوا الحق فتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى.

وبعد أن قضى المسلمون على حروب الردة أرسل أبو بكر الجيوش لفتح بلاد فارس والروم، ولكنه توفي قبل أن تحقق تلك الجيوش أغراضها فولى المسلمون الخلافة أمير المؤمنين عمر - ﷺ - فأتم الله على يديه فتح الشام ومصر وفارس والعراق، وأسست في عهده كبرى المدن الإسلامية كالفسطاط والكوفة والبصرة، وأقام بها عدد كبير من المسلمين كان من بينهم كثير من الصحابة[١]، ثم توالت الفتوحات في العهد الأموي، ولم يكد ينتهي القرن الأول الهجري حتى كانت الجيوش الإسلامية قد فتحت شمال أفريقيا، ثم عبرت إلى الأندلس غرباً كما وصلت إلى سمرقند شرقاً، وانتشر الإسلام في كل هذه الممالك المختلفة الثقافات - والمتباينة العادات، وخضع أهلها تحت حكم المسلمين وهم أمم وشعوب كان بعضها يتمتع بحضارات عريقة تمتد جذورها إلى أقدم العصور، وكان لها من النظم في شؤون المال والإدارة والزراعة ما لم يكن معروفاً لدى العرب.

ومن المتفق عليه بين العلماء أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم ينصا على كل المسائل الجزئية في كل ما كان وما هو كائن، " لأن النصوص - كما يقول الشهرستاني - متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى[٢]، ومن هنا لم يكن بد من الاجتهاد والقياس.

وكان على الصحابة الفقهاء أن يجدوا الحلول الملائمة لكل ما جد من قضايا، وما حدث من وقائع، فأمعنوا فيها النظر حتى استنبطوا الأحكام الفقهية التي تتفق مع مبادئ الإسلام ونظمه وأخلاقه، ولا عجب في ذلك، فإن الصحابة كانوا أقدر الناس على الاجتهاد، لمصاحبتهم للرسول واستمدادهم منه واستنارتهم بهديه، ولأنهم اجتهدوا في حياته - ﷺ - بمرأى منه ومسمع مع إمكان معرفة الحكم حينذاك من الوحي، وقد

(١) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري: ص ١٠٣، الطبعة الخامسة.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني: ص ٤٤٩، الطبعة الأولى بمطبعة الأزهر - خرجه وحقق نصوصه محمد بن فتح الله بدران.

ينظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٣٢، طبع سنة ١٩٥٨ م.

أقرهم - ﷺ - على الاجتهاد في حياته فالأولى اجتهادهم من بعده، إذ لم يكن ثمة سبيل لمعرفة حكم الشارع في القضايا الجديدة التي لا نص فيها غير الاجتهاد.

ومن الجدير بالذكر أن الصحابة لم يكونوا متساوين في معرفتهم الفقهية، بل إن الذين شهروا بمقدرتهم الفقهية وبدقة استنباطهم لا يتجاوزون مائة وثلاثين، وكان منهم المقل في الفتوى والمتوسط فيها، والمكثر أيضاً، لكن المكثرين كانوا قليلاً، وفي ذلك يقول ابن القيم: " والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله - ﷺ - مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة. . . وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلى بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود[١] وعائشة أم المؤمنين[٢]، وزيد بن ثابت[٣]، وعبد الله بن عباس[٤]، وعبد الله بن عمر[٥] - رضي الله عنهم جميعاً-.

قال أبو محمد علي بن حزم: " ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر

---

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي من أكابر الصحابة شهد بدراً والمشاهد كلها من السابقين إلى الإسلام وخادم رسول الله - ﷺ - وصاحب سره ولي بعد وفاة النبي - ﷺ - بيت مال الكوفة، مات في المدينة سنة ٣٢ هـ.

ينظر: الاستيعاب: ٢ / ٣١٦، والإصابة: ٢ / ٣٦٨، وطبقات الشيرازي: ص ١١.

(٢) هي بنت أبي بكر الصديق - رضي الله عنها - كانت أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين قالت: تزوجني رسول الله - ﷺ - وأنا بنت سبع سنين، وبنى بي وأنا بنت تسع سنين، وقبض عني وأنا بنت ثمان عشرة سنة دفنت بالبقيع سنة ٥٨ هـ.

ينظر الإصابة: ٤ / ٣٥٩، أسد الغابة: ٥ / ٥٠١، وطبقات الشيرازي: ص ١٧.

(٣) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي كان من الراسخين في العلم.

قال فيه رسول الله - ﷺ-: «أفرضهم زيد» مات بالمدينة سنة خمس وأربعين هجرية. ينظر: طبقات الشيرازي: ص ١٥.

(٤) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي حبر الأمة والصحابي الجليل ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين وشهد مع علي الجمل وصفين. مات رسول الله - ﷺ - وعمره ثلاث عشرة سنة توفي سنة ٦٨ هـ.

ينظر الإصابة: ٢ / ٣٥٠، وأسد الغابة: ٣ / ١٩٢، وطبقات الشيرازي: ص ١٨.

(٥) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - نشأ في الإسلام وهاجر إلى المدينة مع أبيه وشهد فتح مكة أفتى الناس ستين سنة وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة وذلك سنة ٧٣ هـ.

ينظر الإصابة: ٢ / ٥١٨، وأسد الغابة: ٤ / ٥٢، وطبقات الشيرازي: ص ١٩.

ضخم، والمتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا - أبو بكر، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل - ﷺ-، فهؤلاء ثلاثة عشر يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم عدد صغير جداً. . . والباقون منهم مقلون في الفتيا لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان(١).

ويبدو أن قلة الصحابة المشهورين بالفتيا ترجع إلى شدة ورعهم، وخوفهم من الله في أن يخطئوا بفتياهم فيما ليس فيه نص، لهذا نجدهم يكرهون التسرع في الفتيا، ويود كل منهم أن يكفيه إياها غيره، وفي ذلك يقول عبد الله بن المبارك: " حدثنا سفيان بن عطاء بن السائب، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله - ﷺ - أراه قال في المسجد فما كان منهم محدث إلا ود أن أخاه كفاه الحديث، ولا مفت إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا "(٢)، ولكن على الرغم من قلة عدد المفتين منهم، وشدة ورعهم في الإفتاء - نجدهم قد قاموا بجهود كبيرة في الحياة الفقهية في عصرهم، والدليل على ذلك ما حفلت به كتب الفقه من آرائهم التي تعبر عن مدى أثرهم في التشريع، على أساس من الكتاب والسنة والرأي.

أما منهج الصحابة في التشريع فقد كانوا إذا عرضت لهم حادثة أو نزل بهم أمر رجعوا أولاً إلى كتاب الله يبحثون فيه عن الحكم، فإن وجدوا فيه نصاً تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، وسألوا الناس هل فيهم من يحفظ في هذا الأمر حديثاً أو قضاء عن رسول الله - ﷺ - فإذا روي لهم في ذلك خبراً أمضوه فإن أعياهم ذلك اجتهدوا في تعرف حكمه مستنيرين بالكتاب والسنة، ومستلهمين ما عرفوه منهما من أسرار وحكم حتى يستنبطوا الحكم الموافق لمقاصد الشريعة وقواعدها العامة.

---

(١) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ١٢، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٩٦٨ م.

(٢) المصدر السابق: ١ / ٣٤.

هذا ما أقرهم عليه الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه في حديث معاذ حينما أرسله إلى اليمن.

فالصحابة إذن اجتهدوا في حدود الكتاب والسنة، ويبدو أن طرق اجتهادهم قد اختلفت، فمنهم من كان يجتهد في حدود الكتاب والسنة لا يعدوهما آخذين بدلالة النص التي توصلهم إلى الفهم الصحيح، ومنهم من كان يعدو تلك الحدود إلى القياس إذا لم يعثروا على نص صريح، فكانوا يقيسون المسكوت عن حكمه على المنصوص عليه متى اتفقا في علة الحكم، ويؤيد هذا ما ورد في رسالة عمر المشهورة إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما - حيث يقول: " الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، وعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ".

وهذا المزني[1] يقول: " الفقهاء من عصر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى يومنا وهلم جراً، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم قال: وأجمعوا على أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها[2].

وقال ابن القيم: " فالصحابة (الفقهاء منهم) - رضي الله عنهم - مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله[3].

وقال ابن خلدون: " إن كثيراً من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسها الصحابة بما ثبت وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة

---

(١) المزني هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني صاحب الشافعي كان عالماً إماماً ومجتهداً مناظراً قوي الحجة قال الشافعي في حقه: المزني ناصر مذهبي وهو الذي ألف الكتب التي عليها مدار المذهب الشافعي أخذ عنه كثيرون من علماء خراسان والعراق والشام توفي سنة ٢٤٠.

ينظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري: ص ٢٦١، الطبعة الأولى، وطبقات الشافعية لهداية الله الحسيني: ص ٥، المطبوع مع طبقات الفقهاء للشيرازي سنة ١٣٥٦ هـ بغداد.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢٠٥.

(٣) المصدر السابق: ١ / ٢١٧.

بين الشبهين أو المثلين حيث يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس"(١).

فمن هذه الأقوال يتأكد لنا أن القياس كان أحد طرق الاجتهاد عند فقهاء الصحابة، ومن طرق اجتهادهم أيضاً مراعاتهم المصلحة، ولأجل التأكد من ذلك لا بد من الوقوف عند بعض المسائل الاجتهادية للتحقق من ذلك، ومن هذه المسائل ما يأتي:

١ - تزوج حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - يهودية بالمدائن فكتب إليه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أن يخلي سبيلها، فكتب حذيفة إليه: أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: «أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»(٢).

والذي يفهم من هذا الحوار أن حذيفة لم يكن يرى حرمة نكاح الكتابيات بنص القرآن الكريم، وكذلك عمر لم يقل له إنه حرام، ولم يذكر أيَّ دليل صريح من الكتاب والسنة، بل إن الذي دفعه إلى قول ما قال هو رعاية مصلحة نساء المؤمنين ودفع المفسدة عنهن.

٢ - ومن اجتهاد علي - رضي الله عنه - أنه أفتى بتضمين الصناع كالنساج والخياط والنجار، خلافاً لما كان عليه زمن الرسول وأبي بكر وعمر وعثمان، الذين كانوا يعتمدون على قوله - صلى الله عليه وسلم - «لا ضمان على مؤتمن»(٣) ففي هذا الحديث دليل على أن من كان أميناً على عين من الأعيان كالوديع والمستعير لا ضمان عليه إذا هلك ما في يده إلا إذا فرط في حفظ ما اؤتمن عليه، ويبدو أن حالات جديدة حدثت بسبب ميل بعض المسلمين الذين ائتمنوا إلى الخيانة فترك علي - رضي الله عنه - العمل بظاهر قوله - صلى الله عليه وسلم - «لا ضمان على مؤتمن» وأوجب تضمين الصباغ والغسّال، وقال: «لا يصلح الناس إلا

---

(١) المقدمة لابن خلدون: ص ٤٩٦، طبع التقدم.

(٢) الآثار لمحمد بن الحسن: ص ٧٤ - ٧٥، طبع الهند، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٨٧، طبعة سنة ١٣٧٨ - ١٩٥٨.

(٣) أخرجه الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. نيل الأوطار، للشوكاني، الطبعة الثانية، سنة ١٣٤٤ هجرية. نشر إدارة الطباعة المنيرية.

ذلك»[١].

نستنتج من هذين المثالين أن فقهاء الصحابة في اجتهادهم قد توخوا مصالح الناس، وأيقنوا بأن الأحكام قابلة للتغير حسب الزمان والمكان وذلك تبعاً للمقاصد والأهداف المعنية من تشريعها.

ويبدو أن هذه الطرق الاجتهادية المأثورة عن فقهاء الصحابة لم تكن جماعية بل كانت صادرة عن تفكير شخصي، وبعبارة أخرى يسأل أحدهم عن حادثة جزئية فيجيب صاحبها، ورأيه في هذا آحادي جزئي لم يشاركه غيره فيه إيجابها، لأن موضوع السؤال جزئي، وقد يكون شخصياً من كل الوجوه[٢].

وفي بعض الأحيان كانت تجد في الدولة أمور عامة لها أثر خطير في نظام الأمة، وهذه الأمور من المسائل المعقدة التي تحتاج إلى تبادل الآراء، ولا يمكن لفقيه من فقهاء الصحابة أن يبت فيها برأيه وحده، لذلك كان الخلفاء يلجئون حينئذٍ إلى الاستشارة فهذا «أبو بكر الصديق - ﵁ - كان إذا لم يجد في الكتاب نصاً ولا عند الناس سنة يجمع الصحابة ويستشيرهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به» [٣] وكذلك كان يفعل عمر في كثير من الأحوال التي تتصل بالسياسة العامة للدولة فيجمعهم ويستشيرهم ويبادلهم الرأي، فإذا اجتمعوا على أمر معين سار عليه في سياسته، ، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أمر تقره جماعة العلماء فيهم، كما كان الشأن في أرض سواد العراق عندما استشارهم في إبقائها بيد أهلها، والاكتفاء بأخذ الجزية بدل تقسيمها بين الغزاة لتكون للذراري، وليحمي بغلاتها الثغور، وينفق منها على المقاتلين، وكان المعارضون يعتمدون على قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [٤] وعلى سنة الرسول - ﷺ - حين قسم غنائم

---

(١) السنن الكبرى، للبيهقي: ٦ / ١٢٢، تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٩٢.

(٢) ينظر: ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٢٢.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ١٠، الطبعة الأولى، سنة ١٩٢٠.

(٤) سورة الأنفال: آية ٤١.

خيبر بين الفاتحين، واستمرت المجادلة بينهم يومين جمعهم فيها مرتين وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد أهلها فكان ذلك أمراً مجمعاً عليه لا يجوز لهم[(١)] خلافه من هذا يتبين أن الصحابة كانوا يختلفون في اجتهادهم، ويتناقشون في آرائهم، ثم لم يلبثوا أن ينتهوا إلى رأي يرتضونه فيستقرون عليه، ويكون ذلك إجماعاً منهم.

يؤيد هذا ما ورد في أعلام الموقعين قال: " كان أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنها النبي - صلى الله عليه وسلم - جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإن اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر - رضي الله عنه - يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل، هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به وورد في كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح «فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يسن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاقض بما أجمع عليه الناس»[(٢)] ولا شك أن الرأي الذي ينتج عن تبادل الآراء واختلاف أوجه النظر، ويوافق عليه المجتمعون يكون أقوى من الرأي الفردي لأنه بمثابة خلاصة للموضوع من كل جوانبه.

من هذا نستدل على أن فقهاء الصحابة عرفوا الإجماع، واعتمدوا عليه في حل كل أمر خطير من أمور الدولة وفي كل مسألة عامة تهم المسلمين، ولكن هذا الإجماع لا يعني موافقتهم جميعاً من غير أن يكون هناك مخالف، بل المراد من الإجماع اتفاق أكثر الحاضرين من أولي العلم على حكم الواقعة، وهذا ما كان يحدث فعلاً، وقد رأينا فيما مضى أن أبا بكر - رضي الله عنه - كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم، فإن أجمعوا على رأي

---

(١) ينظر: أبو حنيفة للشيخ محمد أبي زهرة: ص ٣١٠، الطبعة الثانية، وينظر تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ١١٤ - ١١٦، الطبعة الأولى، والفقه الإسلامي مدخل لدراسته، للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٣٦ - ٣٨، تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١٤.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٦٢.

أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر، ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - وقت عرض الحادثة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم فقد كان عدد كبير منهم في ساحات الوغى وميادين الجهاد ينشرون الإسلام، ويعلمون المسلمين من أهل البلاد المفتوحة أحكام الدين، وما ورد قط أن أبا بكر أو عمر أجل النظر في الحادثة المعروضة، أو الفصل فيها حتى يقف على آراء جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون منهم لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق والصواب من رأي الفرد وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع[١].

وأما المتأخرون فقد عرّفوا الإجماع " بأنه اتفاق مجتهدي أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور "[٢] وبمقتضى هذا التعريف ذهب طائفة من العلماء منهم النظام، وبعض الشيعة إلى أن الإجماع لا يمكن انعقاده[٣] عادة والصحيح أنه مع تباين آراء العلماء حول إجماع الصحابة وإنكار بعضهم له، فإن هذا الإجماع قد تحقق في زمن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، لأن عدد الصحابة المجتهدين كان قليلاً، ولم يكونوا بعد قد انتشروا في البلاد لأن عمر أمسك كبار الصحابة في المدينة فلا يتحولون عنها إلا لحاجة شديدة، فكانت دعوتهم أو دعوة بعضهم ممكنة وميسورة[٤].

وفي هذا يقول الشيخ محمد الخضري عن الإجماع ووقوعه: " للسلف عصران متمايزان أولهما عصر الشيخين أبي بكر عمر بالمدينة، والمسلمون أمرهم جميع وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى، ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن نتصور إجماعهم ويبقى هذا السؤال، وهو هل أجمعوا فلا على الفتوى في مسألة عرضت عليهم، وهي من المسائل الاجتهادية ويمكن الجواب عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر ؛ وهذا أكثر ما يمكن الحكم به، أما

---

(١) ينظر: أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف: ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني: ص ٧١، الطبعة الأولى، بمطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(٣) ينظر: علم أصول الفقه: ص ٥٠، وأصول الفقه للخضري: ص ٣٥١، الطبعة الثانية، و ينظر أصول التشريع الإسلامي: ص ١١١.

(٤) ينظر: الرأي في الفقه الإسلامي للدكتور مختار القاضي: ص ١٧٠، الطبعة الأولى.

دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤديها.

وبعد ذلك العصر - أي في عصر اتساع المملكة، وانتقال فقهائها إلى أمصار المسلمين، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء، فلا نظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله[1] " فإجماع الصحابة إذن متصور بل هو واقع صحيح، وهو حجة شرعية يجب العمل بها "[2] من أكثر المسلمين خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة.

والحقيقة أن إجماع الفقهاء من الصحابة لا يمكن إنكاره أو الشك فيه، لأنه صادر عمن عاينوا التنزيل وصحبوا الرسول - ﷺ-، وشاهدوا أفعاله وسمعوا أقواله وانتفعوا بتوجيهاته، وهم الذين بلغوا الرسالة، ونقلوها إلى الأجيال من بعده، فكان إجماعهم وبخاصة فيما يتعلق بكليات الشريعة، وهيئات الصلاة والحج واجباً أن يعمل به، كما يجب العمل بالكتاب والسنة والتمسك بما نصا عليه وعدم مخالفته، وفي هذا قال الشهرستاني في الملل والنحل: " يجب على من أتى بعد الصحابة الأخذ بمقتضى إجماعهم، واتفاقهم، والجري على مناهج اجتهادهم، وربما كان إجماعهم على حادثة إجماعاً اجتهادياً، وربما كان إجماعاً مطلقاً لم يصرح فيه باجتهاد[3].

وعلى الوجهين جميعاً فالإجماع حجة شرعية، لإجماعهم على التمسك بالإجماع، ونحن نعلم أن الصحابة الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على الضلال، وقد قال النبي -ﷺ-: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[4] وبذلك يتضح أن مصادر التشريع في عهد الصحابة هي الكتاب والسنة والإجماع، كما لاحظنا في منهج أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- أنهما

---

(١) وأصول الفقه، للخضري: ص ٣٥٣، الطبعة الثانية.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١ / ٢٨٦، وأصول السرخسي: ١ / ٢٩٥، أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله: ص ١١٢، الطبعة الرابعة.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني: ص ٤٤٧ - ٤٤٨، الطبعة الأولى، بمطبعة الأزهر. سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م خرجه وحقق نصوصه محمد بن فتح الله بدران.

(٤) رواه أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، وابن أبي خيثمة في تاريخه ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٤٦٠، وأسنى الطالب للشيخ محمد بن السيد درويش: ص ٢٤٦.

كانا يقضيان بما أجمع عليه رؤساء الناس وخيارهم، وكذلك الرأي بفرعية القياس والمصلحة كما مر، لذلك أستطيع أن أقول إن اجتهاد الصحابة كان فسيح المجال.

وإنهم استطاعوا عن طريقه أن يقننوا لجميع شؤون حياتهم وأن يغطوا بأحكامهم كل ما جد من حوادث في مجتمعهم ولا شك أن الجهود الكبيرة التي بذلها الصحابة في اجتهادهم ونفذوها في زمانهم كانت محل تقدير كل من جاء بعدهم من الفقهاء، ومن الجدير بالذكر أن الصحابة في اجتهادهم هذا كانوا قد تنازعوا في كثير من الأحكام ونشبت بينهم محاورات ومناقشات حول بعض القضايا، وكان رائدهم في ذلك كله الإخلاص في طلب الصواب والوصول إلى الحق الأبلج أنى كان، وبهذا مهدوا للناس الطريق القويم للاجتهاد وشحذوا عقولهم في اختلافهم ووفاقهم، وأفادوهم فوائد جليلة بما خلفوه من تركة مثرية في الفقه تدعوهم إلى البحث وتنهاهم عن الجمود وتفتح باب التيسير، ومن هنا كان اختلافهم رحمة للأمة وفي هذا يقول عمر بن عبد العزيز: " ما أحب أن أصحاب محمد - ﷺ - لا يختلفون لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق وأنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة، ومعنى هذا أنهم وسعوا للناس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه لأنهم لو لم يوسعوه لكان المجتهدون في ضيق. . فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف في الفروع، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة[١] وترجع أسباب الخلاف إلى ما يلي:

أولاً - اختلافهم في فهم نصوص القرآن، إما بسبب احتمال اللفظ لمعنيين كما في لفظ القرء، وأما بسبب تعارض ظواهر النصوص كما في آيتي عدة الوفاة وعدة الحامل وأما بسبب احتمال اللفظ للحقيقة والمجاز كما في إطلاق لفظ الأب على الجد.

ثانياً - اختلافهم في العلم بالسنة، إذ من الثابت أن السنة لم تجمع في هذا العصر، ولم تتوافر لها فيه دراسة شاملة تبحث في صحة إسنادها وأحوال رواتها ومعرفة ما يتعلق بها من أبحاث خشية أن يختلط كلام الرسول بما يوحى إليه من قرآن، ولا شك أن عدم جمع السنة مبكراً قد أثر في اختلافهم في العلم بها فكان منهم المقل وقليل منهم المكثر،

---

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢ / ١٧٠ - ١٧١، تعريف محمد رشيد رضا نشر المكتبة التجارية. وينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٢٦.

بالإضافة إلى اختلافهم في فهمها، وفي هذا يقول ابن حزم: " ووجدنا الصاحب من الصحابة - ﷺ - يبلغه الحديث فيتأول به تأولاً يخرجه عن ظاهره، ووجدناهم " يعترفون بأنهم لم يبلغهم كثير من السنن "[١] كأمر ابن عمر للنساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، ورد عائشة - رضي الله عنها - بقولها ما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات.

هذان السببان كان لهما كبير الأثر في اختلاف الأحكام عند الصحابة[٢]، وعند من تأثر بهم في العصور التالية حيث ظهرت نزعات نتجت من تقدير أصحابها لصحابي معين وتأثرهم بفقهه فيما يراه من حلول جزئية، وعلى الرغم من وجود هذا الاختلاف بينهم، وتوافر أسبابه، فإن دائرته لم تتسع لمعظم الصحابة المجتهدين في خلافة أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، لسهولة جمعهم للتشاور، حيث كان هذا التشاور سبباً في توحيد وجهات النظر.

وحسم الخلاف في الغالب، على أن الأحكام التي استندوا فيها إلى الرأي قليلة جداً لسببين نظري:

الأول - أنهم لم يكونوا يلجئون إلى الرأي إلا عند فقدان النص الصريح من الكتاب والسنة حتى لو غاب نص من السنة عن ذهن بعضهم سأل الآخرين حيث لم يغب عن ذهنهم جميعاً.

والثاني - أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يفرضون الفروض، ويقدرون المسائل ليستنبطوا حكمها بل كانوا يكرهون التحدث فيما لم يقع ولا يفتون فيه، ويرون ذلك من التمحل في الدين[٣].

فقد روي عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - أنه كان إذا استفتي في مسألة، فإن كانت قد حدثت فعلاً أفتى وإلا قال: «دعوها حتى تقع» وجاء عن عمر - رضي الله عنه - أنه كان يلعن من فوق المنبر من يسأل عما لم يكن[٤].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢ / ١٢، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ.

(٢) من أراد التوسع في أسباب هذا الاختلاف فليرجع إلى تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ١١٦ - ١٢٠، والإنصاف في بيان سبب الاختلاف للدهلوي: ص ٣ - ١٠، سنة ١٣٨٥، بالمطبعة السلفية.

(٣) ينظر الفكر السامي للحجوي: ٢ / ٣٩، طبع إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ.

(٤) ينظر: أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٦٩.

كما كانوا يتحرجون من القول بالرأي، خشية القول في دين الله بغير علم، فأبو بكر - رضي الله عنه - كان يقول، إذا اجتهد برأيه: هذا رأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله[١] وكتب كاتب لعمر: (هذا ما رأى الله ورأى عمر) فقال له: بئسما قلت هذا ما رأى عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر وقال: " السنة ما سنه الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، لا تجعلوا أخطاء الرأي سنة للأمة "[٢].

على حين أن الرأي الذي عملوا به كان عملاً بمعقول النص وعلى كل حال فإن فتاوى الصحابة ليست بالشيء الكثير كالذي حدث بعد عصر الصحابة بين الفقهاء، لأن الفقه في هذا العصر ظل واقعياً وعملياً حيث تلتمس فيه أحكام الحوادث بعد وقوعها[٣] كما كان في عصر الرسالة، وهذه إحدى الميزات التي امتازت بها الحياة الفقهية في هذا العصر كما امتازت أيضاً بأن الفقه لم يدون بل كان محفوظاً في الصدور كما كان في عصر الرسالة، وبإمكانه أن يعبر عن الواقع الإنساني بإيجاد الأحكام لكل ما يحدث في نواحي المجتمع، لأن الفقهاء إذ ذاك لم يكونوا بمعزل عن المجتمع وما يجد فيه من شؤون الحياة، ولأن سياسة الدولة كانت صدى لآراء الفقهاء وانعكاسا لأفكارهم: ولكنهم لم يحبذوا التزام غيرهم بآرائهم بل إن بعضهم كان يرجع إلى رأي بعضهم الآخر إذا تبين له وجه الحق أو عثر معه على نص، ومهما يكن من أمر فإن ما تركه الصحابة من آراء اجتهادية تعتبر ثروة فقهية اقتضتها طبيعة التدرج وانتشار الدعوة ومواجهة الواقع، وإن هذه الآراء كان لها منزلتها في الحياة الفقهية وأثرها في اختلاف المجتهدين فيما بعد حيث اعتبرها بعضهم حجة يجب اتباعها على اختلاف بينهم في الأخذ بقول الصحابي حيث كان من التابعين من يستبيح الخروج على أقوال بعض الصحابة الذين لم يأخذوا عنهم[٤] وقد توجت هذه الثروة بمولود جديد هو الإجماع ولعل هذا أهم ما حظيت به الحياة الفقهية في عصر الصحابة، فقد كانوا يتشاورون وبخاصة في زمن أبي بكر و عمر - رضي الله عنهما -

---

(١) المصدر نفسه: ١ / ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٥٤ - ٥٥.

(٣) ينظر الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد لمصطفى الزرقا: ١ / ١٣٥، الطبعة السادسة، جامعة دمشق.

(٤) ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٧٣.

حيث لم يكونوا قد تفرقوا في البلاد فكانت دعوتهم للتشاور ممكنة وواقعة فعلاً، ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أذن للصحابة بالهجرة إلى البلاد المفتوحة والسكنى فيها وبخاصة حينما زادت الفتوحات توسعاً في زمنه وما بعده[١] وكان قد سبقهم إخوان لهم من المشهود لهم بالفقه والاجتهاد في أثناء الفتح الإسلامي زمن الرسول وأبي بكر وعمر كمعاذ بن جبل الذي أرسله الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن وعبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - الذي أرسله عمر بن الخطاب إلى الكوفة وقد كتب إلى أهلها قائلاً لهم «إني بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً وقد آثرتكم به على نفسي فخذوا عنه»[٢].

فهؤلاء وأمثالهم كانوا في الحقيقة ولاة ورسل ثقافة، وكان على عاتقهم مهمة تعليم الناس وتفقيههم في الدين، والحكم بينهم بما أنزل الله، ونشر السنة النبوية بينهم، وبهذا نجحوا في أن يحدثوا حركة علمية في كل مكان ذهبوا إليه، وكان لهذه الحركة أعمق الأثر في تكوين المدارس الفقهية كما أن تفرق الصحابة في زمن عثمان وما بعده للاستيطان في البلاد المفتوحة وسع الحركة العلمية ونماها[٣]، وبخاصة بعد أن أقبل أهل كل قطر على من نزل بهم من الصحابة ينهلون من معارفهم، ويستفتونهم في حكم ما ينزل بهم، ويتعلمون منهم أحكام الدين الجديد التي كان كثير منها غير معروف في تلك البلاد، ويروون عنهم ما حفظوا من سنة الرسول وأقضية أبي بكر وعمر، وعلى أيدي هؤلاء الصحابة تخرج تلاميذهم[٤] وسمّوا التابعين بتسمية القرآن لهم إذ قال سبحانه ﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ ﴾[٥] ومن الطبيعي أن هؤلاء الصحابة لم يكونوا في مستوى واحد من العلم والفهم والإحاطة بنصوص الشريعة، إذ ليس كل ما يحفظه أحدهم يحفظه الآخر، وكانوا متفاوتين في الأخذ بالرأي، وأضف إلى ذلك اختلاف كل مصر من الأمصار التي نزلوا بها في العادات والنظم،

---

(١) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي، للأساتذة محمد السايس والسبكي والبربري: ص ٥٤.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٢١، الطبعة الأولى.

(٣) ينظر: الفكر السامي للحجوي: ٢ / ٤٠ - ٤١ طبع إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ

(٤) ينظر: ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٢٨.

(٥) سورة التوبة: آية ١٠٠.

تبعاً لاختلاف الحضارة والثقافة، وكان من أثر هذا الاختلاف أن تشعبت الآراء واختلفت الفتيا وتعددت الروايات عند العراقيين والحجازيين وغيرهم، وأدى بهم هذا إلى أن يتشبث أهل كل قطر بفتاوى علمائهم، وأن يعتمدوا ما جرى عليه عملهم وحكم به قضاتهم(١).

ولقد قال الحجوي في هذا المقام: " إذا اختلفت أقوال الصحابة والتابعين فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه، لأنه أعرف بالصحيح من أقاويلهم والسقيم وقلبه أميل إلى فضلهم، وأوعى للأصول المناسبة لها "(٢) ولما كان أكثر الصحابة الذين رخص لهم عثمان في الانتشار في الأرض لم يكونوا من الفقهاء، ولا من كبار الصحابة إلا من كان قد خرج في عهد الخليفة عمر - رضي الله عنه - بإذن منه، كعبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري(٣)، وغيرهما - لذا فقد حظى بعض هؤلاء الصحابة بمنزلة علمية كبيرة، وشهروا بكثرة التلاميذ الذين أخذوا عنهم كعبد الله بن مسعود بالعراق وعمر بن الخطاب وابنه عبد الله وزيد بن ثابت وغيرهم بالمدينة.

لقد التف حول هؤلاء الصحابة طلاب العلم والمعرفة فورثوا علمهم وحفظوا أقوالهم، وأتقنوا طرائقهم في البحث والاستنباط، وجمعوا ما رووه من أحاديث، وترسموا خطاهم فيما ذهبوا إليه في اجتهادهم وفهمهم وكنتيجة لهذا الإقبال الشديد من التابعين على العلم كثر الفقهاء والمفتون في عديد من الحواضر الإسلامية، وتعددت المدارس الفقهية، ففي المدينة مدرسة، وفي الكوفة مدرسة أخرى، وكذلك في مكة والشام والبصرة ومصر، وهذا أكبر دليل على النضوج الفقهي والنشاط الفكري الذي اتسمت به الحياة الفقهية في عصر التابعين، وأهم هذه المدارس مدرستا المدينة والكوفة ولهذا سأخصهما بالبحث دون سائر المدارس لما لهما من أثر كبير في الحياة الفقهية.

---

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، لمحمد علي السايس وإخوانه: ص ٥٤.

(٢) الفكر السامي للحجوي: ٢ / ٩٦ - ٩٧ ، طبع إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ.

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليمان الأشعري صحابي جليل بعثه رسول إلى اليمن ليعلم الناس القرآن، وولاه عمر البصرة وكان من العلماء المعدودين قال مسروق: كان العلم في ستة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عمر وعلي وعبد الله وأبي وموسى وأُبي وزيد بن ثابت.
ينظر: طبقات الشيرازي: ص ١٢.

# مدرسة المدينة

لقد كان في المدينة مجموعة من الفقهاء الذين حفظوا فقه من كان فيها من الصحابة وفتاويهم، وأقضيتهم، وقد تأسست على أيديهم أول مدرسة فقهية كانت مادتها الأولى هي فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة - رضي الله عنهما -، فقد جمع قضاة المدينة من ذلك ما يسره الله لهم، ثم نظروا فيها نظر اعتبار وتفتيش فما كان مجمعا عليه بين علماء المدينة فإنهم يعضون عليه بنواجذهم، وما كان فيه اختلاف عندهم فإنهم يأخذون بأقوى أوجهه وأرجحها، إما لكثرة من ذهب إليه منهم، أو لموافقته لقياس قوي أو تخريج صريح من الكتاب والسنة، أو نحو ذلك، وإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم، وتبعوا الإيماء والاقتضاء فحصل لهم مسائل كثيرة في كل باب[1] وبتقدم الزمن آل الأمر إلى أن تمسكوا بما تلقوه، وتعصبوا لكل ما ورثوه، واستمسكوا بطريقتهم، لأنهم يرون فيها العصمة من الفتن التي تفشت واشتدت، ولا مخرج لهم إلا في الأخذ بالسنة، فاشتهروا بأنهم فقهاء، وسميت مدرستهم مدرسة أهل الحديث، وكانوا يرون أنهم أثبت من غيرهم في الفقه، وفيما يقررونه، يقول الدهلوي: " وكان سعيد بن المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه "[2].

ومن أشهر فقهاء هذه الفترة من يعرفهم التاريخ باسم الفقهاء السبعة الذين آلت إليهم مقاليد القضاء والإفتاء وقد أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيراً كبيراً على حين أن فقههم لم يكن معروفاً كله، وسأكتفي بذكر هؤلاء السبعة كما ذكرهم ابن العماد الحنبلي[3] ؛ وهم:

١. أبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المتوفى عام٩٤ هـ.
٢. القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق المتوفى سنة ١٠٧ هـ
٣. عروة بن الزبير بن العوام الأسدي المتوفى عام ٩٤ هـ.

---

(١) ينظر: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف للدهلوي: ص ٩ نشر قصي محب الدين الخطيب، سنة ١٣٨٥ هـ.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شذرات الذهب: ١ / ١٨٤، تحقيق وطبع أوفست كونروغرافير - بيروت.

٤. سعيد بن المسيب المتوفى عام ٩٤ هـ.

٥. سليمان بن يسار المتوفى عام ١٠٤ - أو ١٠٧ هـ[١].

٦. خارجة بن زيد بن ثابت المتوفى عام ١٠٠ هـ.

٧. عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود المتوفى عام ٩٨ هـ .

هؤلاء هم الزعماء الذين عبروا عن مدرسة المدينة، وكان الطابع الغالب على فقههم هو الوقوف عند النصوص والآثار، لا يحيدون عنها ولا يعمدون إلى الرأي إلا عند الضرورة، فكانوا إذا استفتوا في مسألة عرضوها على كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - فإن لم يجدوا الجواب فيهما عرضوها على آثار الصحابة، فإن لم يجدوا في شيء من ذلك أعملوا رأيهم، واجتهدوا بناء على ما تقتضيه المصلحة، وبعبارة أخرى أن اجتهادهم كان يسير على منهاج المصلحة كما يقول المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة[٢].

وربما يرجع وقوف هذه المدرسة عند النصوص والآثار وابتعادهم عن الرأي إلى أمرين:

الأول: كثرة ما لديهم من أحاديث الرسول - ﷺ - وآثار الصحابة، لأن المدينة موطن الرسول وصحابته الكبار.

الثاني: قلة ما يعرض لهم من الحوادث التي لم يسبق لها نظير زمن الصحابة، لأن بيئة الحجاز على عهدهم لم تتغير كثيراً عما كانت عليه زمن الرسول - ﷺ - والصحابة.

## مدرسة الكوفة

لقد عاصرت هذه المدرسة مدرسة المدينة بالحجاز، وكان لها منزلة فقهية لا تقل عن المنزلة الفقهية التي كانت لمدرسة المدينة.

وإذا كانت المدينة قد تمتعت بميزات بأن كانت مهد السنة وموطن حملتها من الصحابة الأولين – فإن الكوفة لم تحرم هذه الميزات، فمنذ تأسيسها في عهد عمر سنة ١٧ هـ أصبحت هي والبصرة قاعدة الجيوش الإسلامية، ومنهما فتحت سائر الأمصار

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٤١.

(٢) ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٣٢، ص ٤٦.

من خراسان فما ورائها، ولا بد أنه قد نزل فيها ضمن هذه الجيوش عدد كبير من الصحابة ومن السابقين في الإسلام يقول إبراهيم النخعي[(١)]: " هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر "[(٢)] ومنهم على سبيل المثال عبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمران بن حصين، وأنس بن مالك، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وعمار بن ياسر، والمغيرة بن شعبة، وحذيفة بن اليمان، وابن عباس، وكثير من الصحابة الذين كانوا يؤيدون علياً - رضي الله عنهم أجمعين-.

وعلى الرغم من هذا العدد من الصحابة الذين هبطوا الكوفة فقد كان ابن مسعود هو الشخصية الفذة اللامعة التي كان لها الفضل الأول في إنشاء مدرسة الكوفة لأن مهمته الأولى التي أوفده عمر من أجلها هي تعليم الناس وتفقيههم، ومن هنا وقف كل جهوده على ذلك، ولم يشغله عنها شيء آخر.

ولما كان أهل كل بلد يأخذون بأقوال من نزل به من الصحابة فإن عبد الله بن مسعود لما سار إلى الكوفة وقطن بها عوّل أهل الكوفة على رأيه ورأي أصحابه، وكان لديهم أثبت الناس في الفقه كما قال علقمة: " لا أحد أثبت من عبد الله "[(٣)].

ولهذا كان معظم أهل العراق في أقضيتهم وفتاويهم يتبعون عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في فتاويه، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في أقضيته، وغيرهما ممن مكثوا في العراق، وقد كان عبد الله بن مسعود من أكبر علماء الصحابة وأجلهم قدراً، وأفقههم بالكتاب والسنة، وكانت مجالسه العلمية التي يعقدها بالكوفة خيراً وبركة وفتحاً مبيناً إذ تمكن في فترة إقامته بالكوفة منذ تشييدها سنة ١٧ هـ حتى وفاته سنة ٣٢ هـ أن

---

(١) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس أبو عمران من أكابر التابعين صلاحاً وفقهاً وحفظاً للحديث نشأ في بيت فقه وعلم من أهل الكوفة، توفي مختفياً من الحجاج سنة ٩٥ للهجرة.

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٦٢، وفيات الأعيان: ١ / ٦، الطبعة الأولى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد: ٦ / ٩، طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م، طبع ونشر دار صادر.

(٣) الإنصاف في بيان سبب الاختلاف: ص ٩، ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية: لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٣٣، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي.

يؤسس مدرسة فقهية، بفضل ما غرسه في تلاميذه من علوم وحرية اجتهاد، وحيث كان يعلم أهلها القرآن، ويحفظهم السنة ويفقههم في الدين، ويفتيهم فيما يسألون عنه، ويقضي بينهم بما يحكم الإسلام، فزخرت الكوفة بالفقهاء حتى إن الإمام علياً كرم الله وجهه حين قدم الكوفة بعد موت عبد الله بن مسعود وكان أصحابه يفقهون الناس في مسجدها سراً من كثرة ما رأى من فقهائها وقال رحم الله ابن أم عبد، فقد ملأ هذه القرية علماً، وقال سعيد بن جبير عن تلاميذ عبد الله كان أصحاب عبد الله سرج هذه القرية - يعني الكوفة-[١] وقال محمد بن جرير الطبري: " لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود "[٢] وأما بقية الصحابة الذين قطنوا بالكوفة واتخذوها مستقراً ومقاماً والذين يبلغ عددهم ألفاً وخمسمائة صحابي، فقد كان لهم تأثير بالغ في ازدهار الحياة الفقهية في الكوفة ولكنه لم يبلغ المستوى الذي بلغه ابن مسعود حتى علي بن أبي طالب الذي كان من كبار فقهاء الصحابة المجتهدين فإنه لم يكن له تأثير كتأثير عبد الله بن مسعود، والسبب في ذلك - فيما يبدو - كثرة انشغاله بالسياسة وإدارة شؤون البلاد. فعبد الله بن مسعود إذن استطاع بتأثيره الراسخ في نفوس تلاميذه أن يطبع الاتجاه الفقهي في الكوفة بطابعه بوجه عام، وفي هذا يقول ابن الصلاح[٣]: " إنه لم يكن من أصحاب النبي - ﷺ - أحد يقول بقوله في الفقه إلا في ثلاثة عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم - وكان لكل منهم أصحاب يقولون بقوله ويفتون الناس "[٤].

أما أصل مذهب هذه المدرسة فهو فتاوى واجتهادات ثلاثة من الصحابة الكبار هم عمر بن الخطاب، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وقد تجلى تأثيرهم فيها مباشرة أو بالواسطة.

---

(١) فجر الإسلام للدكتور، أحمد أمين: ص ٢١٧، الطبعة الثانية سنة ١٩٣٣.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢٠.

(٣) هو تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الشافعي المعروف بابن الصلاح أحد أعلام عصره في الحديث والتفسير والفقه وأسماء الرجال توفي سنة ٦٤٣ هـ بدمشق.
ينظر: شذرات الذهب: ٥ / ٢٢١، ووفيات الأعيان: ٨ / ٤٠٨.

(٤) عبد الله بن مسعود، للدكتور عبدة الراجحيّ: ص ٨٦، طبع دار الشعب.

فأما علي فقد ظهر تأثيره فيها حينما اتخذ الكوفة مقراً للخلافة حيث تفقه عليه، وأخذ عنه بعض أهل الكوفة، غير أن قصر المدة التي أقامها وانشغاله بالقضاء على الفتن والانقسامات، جعل أثره الفقهي غير ظاهر، فضلاً عن أن أصحابه قد تشيعوا فلم يكونوا محل ثقة في نقلهم لأقواله، اللهم إلا ما نقله عنه أصحاب ابن مسعود[1].

أما عمر بن الخطاب فكان تأثيره في هذه المدرسة عن طريق تأثيره في ابن مسعود الذي ترسم خطى عمر، وسلك مسلكه في الأخذ بالرأي، فهو يتفق مع عمر في سلوك هذه الطريقة، ويتشابه معه تماماً، ولهذا عده بعضهم مقلداً له، استناداً إلى بعض أقوال قائلها ابن مسعود نفسه في عمر - رضي الله عنهما -: كقوله: " لو سلك الناس وادياً وشعباً وسلك عمر وادياً وشعباً لسلكت وادي عمر وشعبه "[2].

وكقوله: " إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم "[3]، وقوله: " لو علم عمر وضع في كفة الميزان، ووضع علم أهل الأرض في كفة لرجح علم عمر "[4].

والحقيقة أن عبد الله بن مسعود لم يكن مقلداً لأن اتفاقه مع عمر في الأخذ بالرأي والتوسع فيه هو الذي أدى إلى ذلك لأن هذا الاتفاق لم يكن صادراً إلا عن علم واجتهاد لا عن جهل وتقليد ومن أدرك ما يحمله ابن مسعود من كنوز القرآن والسنة والفقه يوقن أنه مجتهد تقارب منزلته إلى حد ما منزلة عمر - رضي الله عنهما - بدليل ما أحدثه في الكوفة حتى كان موضع إعجاب كبار فقهائها وعلمائها، وهذا ينزهه عن الاتباع، ويسمو به عن النزول إلى مرتبة التقليد، فلم يبق إلا أن تحمل هذه الأقوال التي قالها في عمر بن الخطاب على التقدير والإعجاب، لأن كلاً منهما كان معجباً بالآخر، وفيما كتبه عمر لأهل الكوفة حينما أرسله إليها أوضح دليل على إعجاب عمر بابن مسعود، وتقديره لاجتهاده وعلمه وهذا مما يؤكد أن التشابه في المنهج والاتفاق فيه لا يعد تقليداً، بل هذا ما يحدث غالباً بين المجتهدين الذين توافرت لهم ظروف متشابهة.

---

(١) ينظر: أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢١.

(٢) المرجع نفسه: ١ / ٢٠

(٣) المرجع نفسه: ١ / ١٦.

(٤) المصدر السابق: ١ / ١٦.

ومن المناسب أن أذكر ما قاله ابن حزم في نفي التقليد عن ابن مسعود - وهو الشديد التقليد - يقول: " إن هذا - تقليد ابن مسعود لعمر - باطل، لأن خلاف ابن مسعود لعمر أشهر من أن يتكلف إيراده، وإنما وافقه كما يتوافق أهل الاستدلال فقط وما نعرف رواية أن ابن مسعود رجع إلى قول عمر إلا في رواية ضعيفة لا تصح في مسألة واحدة ؛ وهي مقاسمة الجدة الأخوة مرة إلى الثلث ومرة إلى السدس، ولعل نظائر هذه الرواية لو تقصيت لم تبلغ أربع مسائل، إنما جاء فيها أيضاً أن ابن مسعود أنفذها بقول عمر، لأن عمر كان الخليفة وابن مسعود أحد عماله وأما اختلافهما فلو تقصي لبلغ أزيد من مائة مسألة "[١].

ومن بين هذه المسائل على سبيل المثال: أن ابن مسعود يقول في الحرام هي يمين، وعمر يقول هي طلقة واحدة. وأن ابن مسعود يقول في رجل زنى بامرأة ثم تزوجها لا يزالان زانيين ما اجتمعا، وعمر يأمر الزاني أن يتزوج التي زنى بها.

ومن هنا يتضح لنا أن أعظم الصحابة تأثيراً في هذه المدرسة هو عبد الله بن مسعود، وإن اتفق في منهجه مع عمر بن الخطاب من حيث التوسع في الرأي المبني على فهم النصوص وإدراك عللها، وتوخيه المصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة، وأنه كان فقيهاً مجتهداً، وبجهوده الكبيرة تم إنشاء مدرسة الكوفة التي عنيت بآرائه الفقهية بخاصة وآراء غيره من الصحابة بعامة.

وقد تخرج على يديه كثير من فقهاء الكوفة وكان من أشهرهم الفقهاء الستة وهم:

١ - علقمة بن قيس بن عبد الله المتوفى عام ٦٢ هـ.

٢ - مسروق بن الأجدع الهمداني المتوفى عام ٦٣ هـ.

٣ - القاضي شريح بن الحارث بن قيس المتوفى عام ٧٨ هـ، وقيل عام ٨٠ هـ.

٤ - سعيد بن جبير الوالبي مولاهم المتوفى عام ٩٥ هـ.

٥ - الشعبي أبو عمرو عامر بن شراحيل الهمداني المتوفى عام ١١٤ هـ.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٦ / ٦١، الطبعة الأولى، سنة ١٣٤٧ هـ، تصحيح أحمد محمد شاكر، نشر مطبعة النهضة.

٦ - حبيب بن أبي ثابت الكاهلي مولاهم المتوفى عام ١١٩هـ[(١)]

وبعد وفاة ابن مسعود انتقل الأمر إلى هؤلاء التلاميذ، وشرعوا يعلمون الناس علوم القرآن، ويفتونهم في مشكلاتهم، وينشرون فقه ابن مسعود، ولم يكتفوا بذلك بل ضموا إليها ما في حصيلتهم من فقه وأحاديث الأمصار الأخرى، وبخاصة فقه الحجازيين الذين أخذوه عن طريق الحج، فتمكنوا من حفظ فقه سائر الصحابة، ورووا عنهم، فكان فقههم يجمع بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث، وفي هذا يقول ابن القيم: " والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب عبد الله بن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر وأصحاب عبد الله بن عباس، فعلم الناس عامة عن هؤلاء الأربعة "[(٢)].

وبعد أن قضى معظم هؤلاء المفتين من أصحاب ابن مسعود نحبهم انتقلت مهمة الإفتاء إلى شخصية فقهية كبيرة كان لها كبير الأثر في فقه هذه المدرسة هو إبراهيم النُخعي الذي يعتبر بحق أعلم أهل الكوفة بمذهب ابن مسعود وأصحابه، فقد حمل لواءها ورفع شأنها حتى اعتبر إمام الكوفة وفقيهها، ولقد كان لهذه المدرسة أثر كبير في الحياة الفقهية، حيث إن منهج فقهائها كان يقوم على أساس أن أحكام الشريعة معقولة المعنى، وأنها مشتملة على مصالح وحكم مقصودة ترجع إلى العباد، وعلل ضابطة لتلك المصالح والحكم دائراً مع علله وجوداً وعدماً وهذه الطريقة - بالطبع - كانت أساساً للاستنباط فيما لم يرو فيه نصاً من كتاب أو سنة صحت عندهم، ولم يتهيبوا الفتيا على هذا الأساس، لأن الحوادث التي جدت ولا نص فيها زادت زيادة كبيرة مما كان له أكبر الأثر في تطور هذه الطريقة، وبخاصة على يد الإمام إبراهيم النخعي الذي توسع في القياس، وأخذ بمبدأ تعليل النصوص أكثر من أي إمام سابق من أئمة هذه المدرسة.

لقد كان هذا الإمام يتمتع بملكة فقهية خصبة جمعت بين فقه عبد الله بن مسعود، وقضايا علي وفتاويه، وفقه الصحابة الذين استوطنوا العراق وعلى هذا كله خرّج أحكام القضايا التي جدت.

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده، للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٤٤.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢١.

ولما كانت هذه الآثار لا تكفي في تغطية هذه الوقائع، وجد في نفسه أن لا مناص من الالتجاء إلى الاجتهاد بالرأي، وتوسيع دائرته في تفهم النصوص وتتبع العلل، لأن الشريعة معقولة المعنى، ولأن أصولها العامة معللة تدور مع الأحكام وجوداً وعدماً، كما أنه كان فقيه أثر وإن كان الرأي لديه هو الغالب وبه عرف، فقد أثر عنه أنه قال: " لا يستقيم رأي بلا رواية، ولا رواية بلا رأي ".

ويقول الأعمش: " إنه كان صيرفي الحديث، وإنه يعد بحق أول شخصية جعلت لفقه الرأي معنى مقبولاً حتى زعم الدهلوي أن فقه أبي حنيفة لا يختلف عن فقه إبراهيم، وأن شخصية المتأخر فنيت في شخصية المتقدم، غير أن هذا الزعم باطل لاختلاف أبي حنيفة عن إبراهيم من عدة نواحٍ ذكرها المرحوم محمد أبو زهرة بالتفصيل[1] ولعل امتياز مدرسة الكوفة بهذا المنهج يرجع إلى ثلاثة عوامل:

الأول:

أخذ أهل الكوفة العلم والفقه والحديث عن الصحابة الذين استوطنوا الكوفة كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل وغيرهم من المجتهدين بالرأي إلى جانب ما اقتبسوه من معلمهم الأول عبد الله بن مسعود، ومن الخطأ أن نحصر استمداد أهل العراق عن ابن مسعود وأصحابه فقط كما جاء في أعلام الموقعين، " فأما أهل المدينة فقد أخذوا علمهم عن أصحاب زيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود "[2] فبأخذهم عن هؤلاء جميعاً استطاعوا أن يوجدوا الأحكام لمعظم القضايا التي جدت في مجتمعهم، بقياسها على ما كان لديهم من قضايا الصحابة.

الثاني: أنه كان للظروف الاجتماعية والثقافية التي مر بها العراق في هذا العصر أثر في انقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب، وأن هذا أدى إلى اتساع المجال لدخول بعض أعداء الإسلام فنفثوا سمومهم، ونشروا أباطيلهم، لكي يمكنوا للفرقة بين المسلمين، وليزلزلوا أركان دينهم الذي كان السبب الأكبر في الإطاحة بحكمهم، وإزالة ملكهم، وفرض

---

(١) ينظر أبو حنيفة: ص ٢٢٤ – ٢٢٧، الطبعة الثانية.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢١، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٣٨٨ هـ.

سلطان العرب عليهم، فتقولوا على الرسول ما لم يقله كراهة وحقداً، وأمعنوا في الكذب والوضع، متخذين التقرب إلى بعض الأحزاب ذريعة لتحقيق أهدافهم الخبيثة، وأطماعهم الدنيئة[1].

من أجل ذلك اعتنى فقهاء هذه المدرسة بخاصة وعلماء العراق بعامة - برواية السنة وحفظها وتنقيتها مما نسبه إليها هؤلاء الوضاعون زوراً وبهتاناً، واشترطوا لقبول الحديث شروطاً شديدة لا يسلم معها إلا القليل فاكتفوا بأحاديث من هبط إلى العراق من الصحابة، فكان ما لديهم من الأحاديث التي يعول عليها في نظرهم قليلاً نسبياً إذا قيس بأحاديث مدرسة المدينة، موطن الوحي، مقر الرسول - ﷺ - وأصحابه، فلا مندوحة لهم حينئذٍ من الاجتهاد بالرأي.

وقد ترتب على هذا التشدد اعتقاد البعض بأن أهل الكوفة أقل اهتماماً بالحديث، وأضأل حفظاً له، وقد اتخذت هذه الدعوى - فيما بعد - ذريعة للنيل من الفقه الحنفي، والطعن في أئمته، لرفضهم بعض الأحاديث التي لم تخضع لمقاييسهم الخاصة.

والثالث:

قد مر أن العراق قطر مشهور بثقافاته القديمة ومذاهبه المتعددة، ومعروف بحضارته التليدة، وبعد الفتح الإسلامي كان لهذه المذاهب والثقافات التي نتجت عن امتزاج العقليات اليونانية والفارسية والرومانية والعربية والهندية أثرها الكبير، وبخاصة بعد قتل عثمان - رضي الله عنه -، وما تمخض عن ظهور فرق مختلفة ذات أفكار وآراء متباينة، فكان من الواجب على الفقهاء أن يضعوا كل هذا نصب أعينهم، وأن يجتهدوا لبيان أحكام هذه الأحداث المتجددة، ما دامت النصوص لا تحيط بكل ما يقع من أحداث ووقائع، فهذه العوامل الثلاثة فيما أرى هي التي غذت البذرة التي أودعها عبد الله بن مسعود المعلم الأول لهذه المدرسة، في هذه التربة الصالحة فنمت وتفرعت على يد رئيسها وحامل لوائها إبراهيم النخعي، الذي يعتبر بحق إمام الكوفة وفقيهها.

وبمرور الأيام زادت هذه المدرسة نمواً وازدهاراً حتى غدت في القرن الثاني على يد

---

(١) ينظر: السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب: ص ١٨٧، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.

الإمام أبي حنيفة وأصحابه دوحة متشابكة الأفنان أثمرت أطيب الثمرات.

وهنا قد يسأل بعض الناس هل هناك فرق بين المدرستين على الرغم من تنافسهما الشديد، وادعاء مدرسة أهل الحرمين مكة والمدينة أنهم أثبت الناس في الفقه، وأوثقهم في الرواية، وادعاء مدرسة الكوفة أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، وأوثقهم في الرواية، وادعاء مدرسة الكوفة أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه والحديث؟

والحقيقة أنه ليس هناك اختلاف بين المدرستين في مصادر التشريع حيث إن زعماءها لم يتخرجوا إلا على أيدي الصحابة أو تلاميذهم، وأنهم لم يستقوا إلا من معينهم، ولذلك لم يختلف منهج هاتين المدرستين عن منهج الصحابة إلا في بعض الأمور التي جدت بسبب تغاير البيئة والعرف، وقد لاحظنا قبل قليل كيف أن البيئة العراقية كانت تزخر بمختلف القضايا والوقائع التي تجد كل يوم، ولما كانت النصوص لا تكفي بعبارات وصريح دلالاتها لتغطية كل ما جدّ ويجد من القضايا والأحداث كان من الطبيعي اللجوء إلى الاجتهاد بالرأي، وتوسيع دائرته حتى أصبح هذا المنهج طابع مدرسة الكوفة.

أما مدرسة المدينة فهي لم ترفض العمل بالرأي على الإطلاق، لأن العمل بالرأي والاجتهاد قد جرى منذ عصر الرسالة كما مر ولكن علماءها لم يتوسعوا فيه، لعدم وجود ما يدعوا إلى ذلك، من حيث إن بيئة الحجاز تختلف عن بيئة العراق، وهذا أمر واقعي، لا يستطيع أحد أن يجحده، وفي هذا يقول الدكتور عبد المجيد محمود: " إن الاختلاف بين المدرستين لم يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج بقدر ما كان اختلافاً في التلقي وتنوعاً في الأساتذة وتبايناً في البيئة والعرف[1] " فضلاً عن أنه كان من بين أهل الحجاز من يفتي بالرأي، ويتوسع فيه كربيعة بن فروخ[2] شيخ الإمام مالك، الذي كان يسمى

---

(١) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين رقة: ١٧، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم.

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي، أحد أعلام الفقه، وشيخ الإمام مالك روى عن أنس والسائب بن يزيد بن المسيب وغيرها قال عنه الإمام مالك ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة، وتوفي سنة ١٣٦ هـ.

ينظر: إسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطي: ص ١٣ طبع دار إحياء الكتب العربية.

بربيعة الرأي من كثرة استعماله الرأي[١]. كما وجد في العراقيين من يأخذ بطريقة أهل الحديث ويرفض الأخذ بالرأي كعامر بن شراحيل المعروف بالشعبي، فقد كان فقيهاً من فقهاء الأثر، وكان من كبار شيوخ الإمام أبي حنيفة[٢].

ومن هنا يتضح أن قصر الحديث على أهل الحجاز وقصر الرأي على أهل العراق غير دقيق والصواب أن جمهرة أهل الحديث كانوا بالحجاز، وجمهرة أهل الرأي كانوا بالعراق.

ومهما يكن من أمر فإن المهم هو أثر هاتين المدرستين في الحياة الفقهية أن هاتين المدرستين اللتين قامتا في هذا العصر على اختلاف نزعاتهما كان لهما كبير الأثر في نهضة الحياة الفقهية وازدهارها، فقد بذلتا جهوداً كبيرة في استنباط أحكام لجميع المسائل والقضايا التي واجهتهما، وبطبيعة الحال اجتمع عند أهل المدينة وأهل الكوفة مسائل كثيرة في كل باب، وصار لكل عالم من التابعين مذهب معين، مثل سعيد بن المسيب[٣] بالمدينة، وعطاء بن أبي رباح[٤] بمكة، وإبراهيم النخعي بالكوفة، والحسن البصري[٥] بالبصرة، وطاوس[٦] باليمن،

(١) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ١٤٨، الطبعة الأولى.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٢.

(٣) من كبار فقهاء التابعين روى عن عمر وعثمان وعلي وأبي موسى وأكثر من الرواية عن أبي هريرة وكان زوج ابنته قال عنه الشافعي وأحمد وغيرهما: أن مراسيله صحاح ولد سنة ١٥ هـ توفي سنة ٩٣ هـ.

ينظر: إسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطي: ص ١٧ طبع دار إحياء الكتب العربية.، طبقات الشيرازي: ص ٢٤.

(٤) أبو محمد عطاء بن أبي رباح من كبار التابعين ولد في خلافة عثمان - رضي الله عنه - نشأ بمكة وتوفي فيها سنة ١١٥ هـ.

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٤٤، ووفيات الأعيان: ٣ / ٤٢٣.

(٥) هو أبو سعيد الحسن بن يسار من كبار التابعين وإمام أهل البصرة وفقيهها ولد بالمدينة وكانت أمه خادمة لأم سلمة زوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويروى أن أم سلمة أخرجته إلى عمر - رضي الله عنهما - فقال: اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس توفي بالبصرة سنة ١١٠ هـ.

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٦٨، ميزان الاعتدال: ١ / ٥٢٧.

(٦) هو أبو عبد الرحمن طاوس بن كيسان اليماني الحميري مولاهم وقيل: الهمداني كان من كبار علماء التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وجابر وغيرهم وروى عنه خلائق من التابعين، واتفقوا على حفظه وتثبيته وعلمه توفي بمكة سنة ١٠٦ هـ.

=

ومكحول[١] بالشام[٢].

## دور التدوين والنضج والكمال

بدأ هذا الدور بقيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ، واستمر إلى منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً، حين دب الضعف في جسم الدولة العباسية، وانتقل الأمر إلى يد الموالي من الفرس والترك فمزقوا أوصالها وقطعوها إلى دويلات لا سلطان لخلفاء بني العباس فيها إلا مجرد الاسم.

وفي هذا الدور أخذ الفقه يتقدم بخطى سريعة نحو الرقي والكمال، وازداد نمواً وازدهاراً حتى بلغ الغاية من النضج والشمول، فاتسعت رحابه لكل ما جد من الوقائع، واشتمل على كل متطلبات الحضارة الحديثة ومقتضيات العمران، ولم يقف نشاطه واتساعه عند هذا الحد، بل أخذ بعض الفقهاء يفترضون مسائل لم تقع، ويلتمسون باجتهادهم لكل مسألة حكماً، وكثر المجتهدون أصحاب الرأي المطلق والبحث الواسع العميق، وأصبح الفقه على أيديهم " علماً ذا قواعد وأصول بعد أن كان مسائل مبعثرة لا ألفة بينها ولا ارتباط حتى إن الذين كانوا يقفون عند المروي من السنة، ويهابون التكلم بالرأي انتهى الأمر بكثير منهم إلى الأخذ بالرأي تحت اسم القياس والمصالح المرسلة "[٣] كما استطاع الفقه أن ينتظم كل عادات الناس في تشريعه، ويقنن أحوالهم، على الرغم من تعدد أممهم واختلاف أعرافهم، وقد حفل هذا الدور بنوابغ الفقهاء.

وتكونت فيه المذاهب الفقهية الكبرى التي لا تزال قائمة حتى عصرنا هذا كما ظهر

---

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٥٠، ووفيات الأعيان: ٢ / ١٩٤.

(١) هو أبو عبد الله مكحول بن زيد الكابلي الدمشقي تابعي كان فقيهاً عالماً من تلاميذه الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وعبد الرحمن ويزيد بن يزيد بن جابر واتفق العلماء على توثيقه توفي سنة ١١٨ هـ.

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٥٣، والفهرست لابن النديم: ص ٢٧٧، حلية الأولياء: ٥ / ١٧٧.

(٢) ينظر: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف: ص ٩.

(٣) أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف: ٢٣١، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

نوابغ القراء والمحدثين وعلماء اللغة والمتكلمين، ودونت فيه علوم القرآن والسنة والفقه والأدب واللغة، وسائر الفنون ولم تكن هذه النهضة العلمية المباركة مقتصرة على العراق والحجاز بل شملت جميع الأقطار الإسلامية ولكن بدرجة دونها ويعتبر هذا الدور من أهم الأدوار التي مرت بها الحياة الفقهية، وأكثرها نشاطاً، وأغزرها اجتهاداً، وأعظمها تقدماً وازدهاراً.

ويبدو أن الفضل فيما امتاز به هذا الدور يرجع إلى عدة أمور منها:

١ - عناية الخلفاء العباسيين بالدين، وميلهم إلى صبغ دولتهم بالصبغة الدينية، حيث قامت دولتهم باسم الدين ونشأت عليه، فلا عجب أن يهتموا بالدين، وأن يعملوا على تقدم حياة الناس جميعاً وفق قانون مستمد من صميم الفقه الإسلامي، ومن أجل ذلك قربوا الفقهاء، وأنزلوهم منازل سامية لم تكن لسواهم من رجال الفكر، واختصوهم بكثير من ولائهم، ومنحوهم كل إجلال وتكريم، وكانوا موطن ثقتهم في علمهم، وخير شاهد على ذلك ما يعقده الرشيد من مجالس في ليالي رمضان يحضرها أبو يوسف والحسن بن زياد وغيرهما من الفقهاء لمذاكرة العلم[١]،

كما كانوا موطن ثقتهم في تعليم أبنائهم، وتفقيههم في الشريعة، فقد روى الصيمري أن هارون الرشيد كان يسير الحسن بن زياد اللؤلؤي إلى ابنه المأمون أيام أن كان بالرقة في كل أسبوع يوماً، ، ليذكره الفقه، ويسأله عن الحديث واختلاف الناس فيه[٢].

وكذلك ان يرسل ابنيه الأمين والمأمون إلى الإمام مالك ليسمعا منه حديث الرسول - ﷺ - مع سائر من يحضر مجلسه من المسلمين[٣].

حيث كان يجلس لرواية الأحاديث وشرحها واستنباط الأحكام الشرعية منها.

ومن أكبر مظاهر هذه العناية جعلهم الدين هو المحور الذي تدور عليه أمور الدولة، ولذلك نجدهم يحثون الفقهاء على وضع القوانين المستمدة من الفقه الإسلامي، فهذا أبو

---

(١) ينظر: الإمتاع، للكوثري: ص ١٧، وحسن التقاضي، للكوثري: ص ٦٣ - ٦٤، طبع دار الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م.

(٢) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة: ٦٧، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم: ٣١٠، تاريخ تيمور، وينظر الإمتاع: ص ١٧.

(٣) ينظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته: ص ٤٩، تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٦٣.

جعفر المنصور يطلب من الإمام مالك أن يجعل كتابه الموطأ دستوراً تسير عليه الدولة ويأخذ الناس به فيرفض الإمام مالك، وهذا هو الرشيد يريد أن ينظم الري والضرائب، وجباية الأموال ونظام الدواوين فيندب أبا يوسف قاضي قضاته ويعلمه برغبته " في إقامة سياسة الدولة المالية، وما يتصل بها على أساس عادل من شريعة الله وسنة رسوله، ويطلب منه أن يكتب له في ذلك كتاباً جامعاً، فيلبي أبو يوسف الطلب ويضع كتاب الخراج، ويكتب في مقدمته نصيحة بليغة حثه فيها على السهر لرعاية شؤون الدولة، ورد الحقوق إلى أهلها، ويبين له وهو أقوى سلطان في ذلك العصر، أن ظلم الراعي هلاك للرعية[1].

٢ - والأمر الثاني الذي يرجع إليه الفضل فيما امتاز به هذا الدور هو حرية الرأي في الاجتهاد، فقد حظى بحرية واسعة في الاجتهاد، وكثر فيه عدد الفقهاء المجتهدين كثرة لا نظير لها في أي دور آخر، فكان لكل من استكمل أدوات الاجتهاد، وتوافرت له أسبابه أن يجتهد: وكان لكل مجتهد إذا جدت واقعة أن يقضي بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده، من غير أن يتقيد في قضائه برأي معين، أو يلزم برأي غيره دون معرفة لأدلته واقتناع بحجته، وأئمة الفقهاء كانوا يحضون على ذلك، وينعون على الذين يقلدونهم، فهذا الحسن بن زياد يروي عن أبي حنيفة أنه قال: " علمنا هذا الرأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه قبلناه منه "[2].

وهذا معن بن عيسى يروي عن مالك[3] أنه قال: " إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه "[4].

---

(١) ينظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته: ص ٥٠، الطبعة الثالثة، تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٧٥.

(٣) هو أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الحميري إمام دار الهجرة ولد سنة ٩٣ هجرية طلب العلم على علماء المدينة حتى أصبح أحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المذهب المالكي، أخذ عنه الحديث كثير من أجلة المحدثين، له كتاب الموطأ توفي بالمدينة سنة ١٧٩ هـ.
ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٤٢ ومالك لأبي زهرة.

(٤) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٥٧.

وهذا الشافعي[1] يقول: " ما صح عن النبي - ﷺ - أولى بالاتباع، فإذا صح خبر يخالف مذهبي فاتبعوه واعلموا أنه مذهبي.

وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول: لا تقلدني ولا مالكاً ولا الشافعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا.

ومن أجل هذا كانت الواقعة الواحدة يقضي فيها في بلد برأي، ويقضي فيها في بلد آخر برأي آخر، وكذلك كان الشأن في الفتاوى، فكان لهذه الحرية، أثر كبير في الحياة الفقهية حيث شملت جميع أبواب الفقه من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية، مما أدى إلى نمو الفقه وازدهاره، ولكن يبدو أن هذه الحرية الواسعة في الاجتهاد التي ترعرعت، وازدهرت في كنف بني العباس كانت مشروطة بالبعد عن ميدان السياسة، والخوض في مسائل الخلافة، فإذا صدر عن مجتهد رأي يمس الخليفة، أو يتعارض مع ميوله السياسية، كان جزاؤه الضرب والتعذيب بغض النظر عن منزلته العلمية كالتعذيب الذي انصب على الإمامين أبي حنيفة ومالك، لأنهما يعتبران نفسيهما رجلي حكم وسياسة ودين[2] وكان من ثمرات هذه الحرية أن اتسع باب الخلاف بين الفقهاء، وبلغ أشده حتى تركزت مدرسة المدينة في الإمام مالك، ومدرسة الكوفة في الإمام أبي حنيفة، وكثر الجدل حول المسائل المختلف فيها، ومضى كل فريق يدافع عما يراه صواباً، وتعددت مصادر الاجتهاد حيث ظهر القول بالاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وعمل الصحابي والقياس، وتحددت مفاهيمها نتيجة للمناقشات والمناظرات التي دارت بين الفقهاء، بل إن هذه المناظرات والمجادلات كما يقول الدكتور أحمد أمين هي التي دفعت

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي الشافعي ولد بغزة سنة ١٥٠ هـ وحمل منها طفلاً إلى مكة ونشأ بالبادية واستظهر القرآن وتعلم الشعر والفروسية فكان من الفصحاء تفقه على مالك بالمدينة ثم رحل إلى العراق وصاحب محمد بن الحسن الشيباني واطلع على كتب فقهاء العراق ثم سافر إلى الحجاز ثم عاد إلى العراق مرة ثانية فانضم إليه جماعة من علمائه وانتشر ذكره ببغداد ثم رحل إلى مصر، توفي سنة ٢٠٤ هجرية.

ينظر: طبقات الشيرازي: ص ٤٨ - ٤٩، طبقات الأسنوي: ١ / ١١، والشافعي لأبي زهرة.

(٢) ضحى الإسلام: ٢ / ١٦٣، الطبعة الثانية.

كبار الأئمة كالشافعي إلى وضع أصول الفقه[١].

ولقد كان مجال هذه المناظرات حلقات الدروس في المساجد والمنازل، ومواسم اجتماعهم للحج وغيره، إذ كانوا يرحلون ويلتقون اتفاقاً فيتناظرون ويتجادلون، لا مشافهة فقط، بل بالكتابة أيضاً، كما في رسالة الليث بن سعد إلى الإمام مالك في شأن الحجاج بعمل أهل المدينة[٢].

وهذه المناظرات كان لها أكبر الأثر في الحياة الفقهية حيث وسعت نطاقها، وأوجدت آراء مختلفة ألجأت الكثير " الكثير من الفقهاء إلى أن يتسلحوا بأسلحة مناظريهم فالقياسون يتسلحون بالحديث، والمحدثون يتسلحون بالرأي، وقد أدى هذا إلى تقارب أوجه النظر المتباعدة، وربما كان أقرب مثال لهذا بين الأئمة ما حدث بين الإمامين محمد بن إدريس الشافعي ومحمد بن الحسن الحنفي، فكلاهما اطلع على الناحيتين وتسلح بالسلاحين[٣].

وكذلك أثرت هذه المناظرات على الكتب المؤلفة في ذلك العصر وما بعده أثراً كبيراً، فهذا كتاب الأم للشافعي يغلب على أسلوبه الحوار والمناظرة كقوله قال: كذا فقلت أرأيت إن زعم كذا، وكثيراً ما يعرض لآراء المخالفين ويذكر حججهم ثم يفندها بحججه، ويذكر فصلاً يعنونه: " كتاب الرد على محمد بن الحسن "، وفصلاً يعنونه: " كتاب اختلاف العراقيين "، وهكذا الحنفية في التأليف[٤].

٣ - ومنها التأثر بثقافات الأمم المختلفة:

لقد ذكرت فيما سبق أن الدولة الإسلامية في العهد العباسي أصبحت مترامية الأطراف تضم شعوباً مختلفة ذات ثقافات متنوعة، وحضارات متباينة، وأن هذا أثر في الحياة الفقهية فوسع دائرة التشريع، وغذاه بضروب جديدة من أحكام الحوادث

---

(١) المصدر السابق: ٢ / ١٦٨.

(٢) ينظر أعلام الموقعين، لابن القيم: ٣ / ٨٣.

(٣) ضحى الإسلام بتصرف في العبارة: ٢ / ١٧٠.

(٤) ضحى الإسلام: ٢ / ١٧٠.

والمعاملات التي لم يعهدها العرب من قبل، مما حمل أهلها على الدخول في الإسلام أفواجاً، وعلى التمسك بمبادئه، والعمل بشريعته.

٤ - ثم كان للتدوين بعد هذا دوره في تقدم الحياة الفقهية وازدهارها وبخاصة تدوين السنة النبوية التي تعتبر المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن، ثم تدوين التفسير وأصول الفقه وفروعه.

وقد اشترك في حركة التدوين هذه العرب والموالي، وكان لأولئك الذين دخلوا في الإسلام من الفرس والروم وغيرهم من أصحاب الحضارات القديمة - وهم الموالي - أثرهم الكبير في ذلك.

هذه هي أهم العوامل الجوهرية التي كان لها الفضل في أن يكون هذا العصر أزهى عصور الفقه الإسلامي إذ بلغت فيه الحياة الفقهية من العظمة والاتساع ما لم تبلغه في عصر آخر ونبغ فيها فقهاء مجتهدون لهم شخصياتهم المستقلة وآراؤهم المتميزة.

وفي هذا الجو العلمي الذي اجتمع فيه كبار الفقهاء والمحدثين كان رجلنا الحسن بن زياد اللؤلؤي يطلب العلم، وقد استمر في تلمذته للإمام أبي حنيفة(١) مدة تنيف على العشرين عاماً، ولما توفي الإمام سنة ١٥٠ هـ انتقل إلى التلمذة على يد أستاذه الثاني زفر(٢) بن الهذيل الذي تولى رياسة الحلقة بعده ولكنه لم يستمر في تلمذته له سوى بضع سنين حيث لبى زفر نداء ربه سنة ١٥٨ هـ فأكمل طلبه للعلم على يد أبي يوسف حتى صار فقيهاً كبيراً.

وفي الأبواب الآتية نحاول إن شاء الله أن ندرس الحسن دراسة مستفيضة.

(١) ستأتي ترجمته في الفصل الثالث من الباب الأول.

(٢) ستأتي ترجمته في الفصل الثالث من الباب الأول.

# الباب الأول

## عصر الحسن بن زياد وحياته

ويشتمل على خمسة فصول:

الأول: عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية.

الثاني: حياة الحسن.

الثالث: الحسن بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه.

الرابع: مكونات شخصيته.

الخامس: الطعون التي وجهت إليه في أخلاقه وعلمه وبيان بطلانها.

# الفصل الأول

# عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية

## المبحث الأول

### الناحية السياسية

لما كان للبيئة التي يعيش فيها الإنسان أثر كبير في حياته، وتكوين شخصيته العلمية، وتفتح مواهبه، وبروز ميوله - كان من الضروري أن ندرس البيئة التي تأثر بها الحسن بن زياد من جوانبها السياسية والاجتماعية والثقافية.

لقد ولد الحسن بن الزياد في الكوفة حوالي سنة ١١٦ هـ، ولقى حتفه فيها سنة ٢٠٤ هـ، وتنقل بينها وبين بغداد، ومن هنا نعلم أن العراق هو البيئة التي قضى الحسن بن زياد جل حياته فيها، بعد أن ولد في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي ولي الخلافة منذ سنة ١٠٥ هـ إلى سنة ١٢٥ هـ[(١)].

قد عاصر عدداً من الخلفاء الأمويين والعباسيين قد شاهد أفول شمس الدولة الأموية وسنه إذ ذاك لا تزيد على ست عشرة سنة، كما شاهد بزوغ شمس الدولة العباسية التي قضى معظم حياته في ظلالها فقيهاً ومفتياً ومحدثاً.

وقد كان خلفاء بني العباس مستبدين في سياستهم كالأمويين لذلك لقوا مقاومة مسلحة من العلويين وغيرهم من مناوئيهم، ولكن العباسيين بالغوا في التنكيل بهم بالحق وبالباطل، مما دعا بعض الفقهاء أن يكيل لهم الاتهامات بسفك الدماء ونقض العهود، فهذا الإمام مالك يفتي بمبايعة محمد بن عبد الله لما خرج على أبي جعفر بالمدينة سنة

---

(١) ينظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم حسن: ١ / ٣٥٩، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣، نشر مكتبة النهضة، ومحاضرات تاريخ الأمم الإسلامية للخضري: ٢ / ١٩٠، الطبعة الخامسة سنة ١٣٦٦ هـ بمطبعة الاستقامة.

١٤٥ هـ فقيل له: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته[١] وأوذي بسبب هذه الفتوى أذى شديداً لأنه بهذه الفتوى يبطل صحة البيعة مع الإكراه.

ويشير إلى أن حكم العباسيين حكم جائر، فالخروج عليهم حق وواجب وكذلك كان أبو حنيفة ناقماً على العباسيين بطشهم بالعلويين الخارجين على الدولة، وأنه كان ينقد سياسة أبي جعفر المنصور في دروسه بمسجد الكوفة نقداً صريحاً، فقد قال زفر بن الهذيل: وكان أبو حنيفة يجهر بالكلام ضد المنصور أيام إبراهيم بن عبد الله أخي محمد النفس الزكية، جهاراً شديداً، فقلت له والله ما أنت بمنته حتى توضع الأحبال في أعناقنا[٢].

لقد كان ميل أبي حنيفة للعلويين وآل البيت إذن هو السبب فيما ناله من أذى، وفي هذا يقول الدكتور محمد يوسف موسى: " والسبب الحقيقي لهذا الأذى الذي ناله أيام الأمويين والعباسيين على السواء هو ما كان معروفاً من ميله لآل البيت بعامة زمن الأمويين ثم للعلويين بخاصة زمن أبناء عمومتهم العباسيين "[٣].

وهو ما ذهب إليه الخضري كذلك[٤]، فالسبب في هذا التعذيب إذن سبب سياسي ليس غير، والدليل على ذلك أن بعض العلماء امتنع عن تولي القضاء فلا يمسه أحد بعذاب، فقد أراد المنصور أن يولي الليث بن سعد على القضاء، فأبى فتركه ولم يعذبه[٥].

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٢٢، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م دار المعرفة.

(٢) زفر بن الهذيل، أصوله وفقهه: ص ٨٦، للمؤلف وهو أول دراسة تحليلية لحياة الإمام زفر وأصوله وفقهه نال بها المؤلف الماجستير بدرجة الامتياز من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٤ وقد بدأت وزارة الأوقاف بطبع هذا الكتاب منذ عام ١٩٧٨، ولم يتم طبعه بعد لظروف طارئة، وسيصدر قريباً بإذن الله.
ينظر ضحى الإسلام، لأحمد أمين: ٢ / ١٨٤، الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م، والانتقاء، لابن عبد البر: ص ٧٢، نشر مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ هـ.

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٤٩.

(٤) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٣٢٠، الطبعة الخامسة، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

(٥) ينظر ضحى الإسلام، للدكتور أحمد أمين: ٢ / ٨٩.

والحقيقة أن موقف الخلفاء العباسيين من هؤلاء الأئمة لا ينفي اهتمامهم بالدين، وعنايتهم بالتشريع، وتكريمهم أهل العلم والتمكين لهم في المناصب العليا، كما فعل الرشيد مع أبي يوسف، وكذلك ازدهرت الحياة الفقهية في عهدهم، وأثمرت أطيب الثمرات بسبب رعايتهم للفقه والفقهاء، بل رغب الرشيد أن يجعل سياسة الأمة طوعاً لأحكام الدين الحنيف، وطلب من أبي يوسف أن يكتب له كتاباً جامعاً للأحكام المالية وما يتصل بها، فلبى أبو يوسف ذلك وألف كتاب الخراج.

هذه بعض الملامح التي ألقت الضوء على الظروف السياسية التي شب فيها الحسن بن زياد، وترعرع في ظلها حتى صار من أعلام الفقهاء، يفقه الناس في دينهم، ويفتيهم في أمورهم، ولم يكن رائده إلا الحق والعدل وإعزاز دين الله، ولهذا كان صريحاً لا يعرف المداجاة ولا المداهنة في اتصالاته بالخلفاء، والدليل على ذلك قوله الحق أمام الخليفة هارون الرشيد حينما أراد أن ينقض العهد مع يحيى العلوي بعد أن أمنه(١)، فقد كان لا يهمه في قوله الحق أوافق رغبة الخليفة أم عارضها، لأن الظروف التي عاشها علمته أن الظلم عاقبته وخيمة.

(١) يقول الصيمري في قصة هذا الأمان وموقف محمد بن الحسن والحسن بن زياد منه حين استفتاهم الرشيد: " حدثنا بن سماعة قال: بعث هارون الرشيد إلى محمد بن الحسن فأحضره مجلسه، ثم بعث إلى الحسن بن زياد وأحضره مجلسه، وأحضر يحيى بن عبد الله بن الحسن وأحضر كتاب أمان فدفعه إلى محمد بن الحسن فقرأه وقال له: ما تقول فيه؟ قال: هذا أمان صحيح ورفع صوته وقال: يا أمير المؤمنين هذا أمان صحيح، ودم هذا الرجل الذي كتب له هذا الكتاب حرام فأمر بالكتاب فأخذ من يده وأن يدفع إلى الحسن بن زياد فأخذ وقرأه وقال: هذا أمان صحيح، فغضب هارون، ودخل أبو البختري وهب بن وهب القاضي فمد يده فأخذ الكتاب ولم يؤمر بذلك فقرأ ثم أخرج سكيناً فقطعه نصفين، ثم رمى به وقال هذا كتاب مفسوخ وليس بأمان، بل هو أمان فاسد، اقتل هذا الرجل ودمه في عنقي، فأخذ هارون دواة كانت بين يديه رمى بها محمداً فشجه... قال وقال الطائي يومئذ لهارون: اتق الله تقول: لفقيهي الأرض ما لم يريا في أمانك سفك الدماء، وقالا لك تدع هذه النسمة تموت بأجلها وتنعم عليها، وتقبل والرجل مشهور أنه ادعى نسباً لم يقر أبوه الذي ادعى به فأخرج أبو البختري يومئذ من نسبه الذي ادعاه ".

ينظر لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة: ٦١، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ / تيمور.

# المبحث الثاني

## الناحية الاجتماعية

أما من الناحية الاجتماعية فإن من ينظر إلى المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري يجده مؤلفاً من عناصر متباينة من حيث الجنس والعقيدة، لأنه يضم جميع الشعوب التي انتشر فيها الإسلام في تلك البلاد المفتوحة المترامية الأطراف، وهي مختلفة الأصول والتقاليد والعادات فهناك العرب الفاتحون، وهناك الموالي الذين أظلهم الإسلام في ظله وعاشوا تحت لوائه، وهم أخلاط من عناصر شتى إذ فيهم الفارسي والرومي والتركي من سائر الأجناس التي دخلت الإسلام وصارت تحت حكمه[1] وقد استطاع الإسلام بمبادئه السمحة أن يمحو العصبية الجنسية، وأن يرسي قواعد المساواة بين الناس جميعا، وأن يذيب الفوارق، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

غير أن الأمويين - فيما يبدو - لم يتخلصوا تماماً من مواريثهم العقلية والاجتماعية، التي كانت قبل الإسلام، فقد راحوا يتفاخرون بأصولهم ويتفاخرون بأحسابهم بعد أن اختفت هذه النزعة في حياة الرسول وفي عهد خلفائه الراشدين، وقد ساعد على ظهورها في العصر الأموي سياسة بعض الحكام الذين عملوا على تفريق وحدة الأمة وتمزيق شملها، بالاستعانة ببعض أبنائها على محاربة بعضها الآخر، وبخاصة بين المصريين واليمنيين[2]، وبين العرب والموالي الذين كان الأمويون ينظرون إليهم بعين ملؤها الازدراء، ويبدو أن العصبية التي نشأت بين العرب والفرس كانت أكثر وضوحاً وأشد عنفاً وأقوى أثراً في حياة المجتمع وتاريخه وثقافته، حتى لقد ولدت هذه العصبية لوناً من المقاومة عند الفرس، فثاروا في زمن عبد الملك بن مروان، فأرسل إليهم الحجاج بن يوسف الثقفي فصدهم صداً عنيفاً وأنزل بهم أشد العقاب[3].

يتضح مما مضى أن المجتمع الإسلامي في عصر بني أمية مكونٌ من طبقتين متمايزتين.

---

(١) ينظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ١٢، الطبعة الثانية.

(٢) ينظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ١ / ٣٦٥.

(٣) ينظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ١ / ٢٦٩، الطبعة الرابعة.

الأولى: غنية مترفة مرفهة تعيش في العواصم والمدن الكبرى وتشمل الخلفاء والأمراء والقادة والوزراء كما تضم التجار والصناع الذين كانوا يصنعون لهذه الطبقة ما تحتاج إليه من وسائل اللهو والترف، وتضم غيرهم من أنصار الأمويين ومؤيديهم.

والثانية: فقيرة محتاجة تضم الفلاحين وأهل الأرياف من الموالي الذي سخروا في أعمال الزراعة، كما تضم عامة الشعب من غير الأمويين[١].

وكان العرب في عصر بني أمية لا يزالون يحافظون على التقاليد العربية، ويرعون حمايتها كل الرعاية.

وعلى الرغم من هذا كله - أقبل العرب على التزوج بالأعجميات على نطاق واسع، بعد أن كان مكروهاً عند المسلمين في زمن الخلفاء الراشدين لأن فيهن خلابة[٢] ؛ ولما كن يتمتعن به من حسن وجمال ولهذا كان كثير من الخلفاء من أبناء الإماء كيزيد بن الوليد، وأبي جعفر المنصور، والهادي، والرشيد، والمأمون، والمعتصم، والمتوكل[٣].

وقد حذا الناس حذو ملوكهم فاقتنوا الجواري وأولدوهُنَّ، ونتج عن هذا التزاوج نسل له قدم راسخة في العلوم، فازداد الإقبال على التسري وفي هذا يقول الأصمعي: "كان أكثر أهل المدينة يكرهون الإماء حتى نشأ منهم علي بن الحسين[٤]، والقاسم بن محمد[٥]، وسالم بن عبد الله[٦]، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً، فرغب الناس في

---

(١) ينظر المصدر نفسه: ١ / ٥٧١.

(٢) ينظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٨٧، طبعة جديدة ١٩٥٨ م

(٣) ينظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ٢ / ٣٦٥، الطبعة الرابعة.

(٤) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كان من أفضل علماء قريش بالمدينة في زمانه قال زيد بن أسلم: ما رأيت مثل علي بن الحسين فهماً وحفظاً حافظ توفي سنة ٩٢ هـ ينظر طبقات الشيرازي: ص ٣٤.

(٥) هو أبو محمد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أحد فقهاء المدينة السبعة ولد فيها وكان من سادات التابعين كان صالحاً ثقة قال ابن عيينة كان القاسم أفضل أهل زمانه توفي سنة ١٠٧ طبعة أوربية ووفيات الأعيان: ٣ / ٢٢٤.

(٦) هو أبو عمر سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد فقهاء المدينة السبعة كان من سادات التابعين علماً وفقهاً، قال ربيعة: كان الأمر إلى سعيد بن المسيب فلما مات أفضى الأمر إلى القاسم وسالم. توفي سنة ١٠٨ هـ.

=

السراري[١] " والحق أن أبناء الإماء كانوا صنفاً ممتازاً جمعوا بالوراثة خصائص العرب والفرس ومنهم على سبيل المثال - الفقيه الموهوب زفر بن الهذيل أشهر أصحاب أبي حنيفة في زمنه وأمهرهم في القياس، فقد كانت أمه أمة فارسية، ولذا قيل في وصفه: "ورث وجهه من أمه ولسانه من أبيه "[٢].

ومن ذلك أيضاً ما نجده في المساجد وقصور الخلفاء والأمراء من أبهة وروعة وجمال حيث زخرفت جدرانها وازدانت سقوفها بأجمل النقوش المطلية بالذهب، ومن ذلك أيضاً ما نجده من تهاون بعض الخلفاء بالتقاليد العربية الإسلامية، وتقليد أهل البلاد المفتوحة في أنواع اللهو واللعب، من ضرب السيوف، ورمي بالنشاب، وصيد، وسباق خيل[٣]، وحياة كلها بذخ وترف ونعيم وكان لهذا كله أثره الكبير في سقوط دولتهم.

أما المظاهر الاجتماعية في العصر العباسي الأول فقد تغيرت تغيراً كبيراً عما كانت عليه في العصر الأموي، تبعاً للظروف السياسية الجديدة التي نشأت في ظلها الدولة العباسية.

ومن أهم هذه المظاهر تقليد الفرس، واتباعهم في حياتهم وعاداتهم مما يدل على تأثرهم بالذوق الفارسي، وقد تم هذا التحول تحت تأثير البرامكة وغيرهم من الحاقدين الذين يعدون هذا التحول نصراً لهم على العرب الذين أزالوا ملكهم، لأنهم يعتقدون أن غزو العادات والتقاليد أعظم أثراً في حياة الأمة وأشد خطراً على كيانها من الغزو المسلح، ولهذا كان جل همهم أن تسود هذه التيارات، وأن تسري هذه العادات التي كادت تودي بالحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي حينذاك لولا وجود عنصر الإيمان الكامن في صدور أهل التقوى والصلاح من أهل العلم.

ومن أهم هذه المظاهر أيضاً الإغراق في البذخ والترف والمجون حيث كان لإغداق

---

=

ينظر طبقات الشيرازي: ص ٣٢، ووفيات الأعيان: ٢ / ٩٤.

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه: ٣ / ٢٩٦، طبع سنة ١٢٩٣ هـ وبهامشه زهر الآداب وثمر الألباب لأبي إسحاق إبراهيم بن علي.

(٢) زفر بن الهذيل: ص ١٩، وضحى الإسلام: ٢ / ٢٢٥، الطبعة الثالثة سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

(٣) ينظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ١ / ٣٦٨ - ٣٦٩.

الخلفاء المال على فئات معينة من العلماء والأطباء والشعراء والفنانين أثر كبير في اندفاعهم إلى الإسراف والتبذير، فاتخذوا القصور الشاهقة ذات الفرش الوثيرة، وارتدوا الثياب الأنيقة ووفروا لأنفسهم وسائل الراحة، وراحوا يلتمسون كل وسائل اللذة والاستمتاع بالحياة، وكان من الطبيعي أن يشيع في مثل هذا الجو المترف التفنن في الأزياء؛ وبخاصة النساء، حرائركن أم إماء " فكن يرفلن في الثياب الحريرية، ويَختَلْنَ في الحلي والجواهر، متخذات منها تيجاناً وأقراطاً وخلاخيل وعقوداً وقلائد، وقد ينطنها على شعرهن أو عصائبهن "[1] ولكن مع هذا كله لا يعزب عن بالنا وجود الوعاظ والزهاد الذين كانوا يضربون للناس أصدق الأمثلة في التبتل والزهد، فكانوا يشدون المجتمع بمبادئ الإسلام وفضائله، ويعملون على وقايته من كل فساد، ويحجزونه عن الانسياق في تيار تلك الموجة الضالة المضللة في هذا العصر.

ومن أهمها أيضاً بروز الرقيق على نطاق واسع حتى زخرت بهم قصور الخلفاء والأمراء وسائر الناس في أغلب الأحيان، والسبب في بروز هذه الظاهرة - فيما يبدو - هو كثرة الفتوحات، حيث تمخضت عن أعداد كبيرة من الأرقاء من إباحة الإسلام للمسلم أن يمتلك من الرقيق ما يشاء، غير أنه يكره الرق، ويعده امتهاناً لكرامة الإنسان، لأنه دين الحرية والأخوة والعدالة، لذلك عمل على فَكِّ الرقاب في كثير من تشريعاته، ودعا إلى تحرير الإنسان من استعباد أخيه الإنسان، ومن أجل ذلك فهو لا يعترف بمصادر الرق إلا إذا كانت عن طريق الحرب المشروعة.

وقد عاش الحسن بن زياد في خضم هذه الحياة، وشاهد ذروة الصراع بين العرب أنفسهم من أمويين وعباسيين وعلويين، وبين العرب والموالي، كما شاهد موجة البذخ والترف التي شملت معظم الأمة، وكل الحركات التي كادت تعصف بكيان الأمة وتؤدي بحياتها وقد تأثر الحسن بهذه الظروف التي اعترت المجتمع الإسلامي سلباً وإيجاباً وليس أدل على ذلك من مشاركته الفقهاء في بيان أحكام الرقيق من عتق ومكاتبة وتدبير، ومن يقرأ أي كتاب فقهي يلاحظ أن ذكر الرقيق لا يخلو من غالب أبوابه كباب الشهادة، والولاية والزواج والطلاق، والعدة، والجنايات والبيوع وغير ذلك من البحوث التي

---

(١) العصر العباسي الأول للدكتور شوقي ضيف: ص ٥٠، الطبعة الرابعة بدار المعارف بمصر.

اشتدت عناية الفقهاء بها، وهذا يؤكد أن الرقيق كان يشكل طبقة لها تأثيرها في حياة المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول.

أخلص من هذا إلى أن المجتمع في العصر العباسي الأول كان مكوناً من طبقتين متمايزتين كالطبقتين اللتين تكون منهما المجتمع في العصر الأموي:

الأولى: تمتعت بالحياة المترفة الناعمة إلى أبعد حد، وتشمل الخلفاء والوزراء والقواد، ومن يعيشون في كنفهم، ويلوذون بهم، ويدرون في فلكهم من العلماء والأطباء والشعراء والفنانين.

والثانية: شقية بائسة وتشمل عامة الشعب.

## المبحث الثالث

## الناحية الثقافية

أما من الناحية الثقافية فقد اقترن ميلاد الحسن بن زياد بظهور نهضة فكرية واسعة، تنوعت فيها المعارف، وتعددت فيها العلوم، بفضل النابغين من رجال الفكر الإسلامي حينذاك.

وقد كان هؤلاء الرجال دوائر معارف لكل علم وفن في عصرهم، من تفسير وعلومه، وحديث وعلومه أيضاً، وفقه وأصوله، وقراءات، وتاريخ وسير، وعلم كلام، ونحو وبلاغة وأدب على وجه العموم، إذ إن أغلبهم يتقنون معظم هذه العلوم التي شهدتها حركة الفكر الإسلامي في القرن الثاني، وهذا ما يتفق وطبيعة الأمور في هذا العصر الذي لم تجنح فيه المعرفة بعد إلى التخصص الدقيق، ويتفق كذلك وطبيعة العلوم الإسلامية ذاتها من ناحية أخرى، حيث ترتبط العلوم في كثير من مباحثها ارتباطاً وثيقاً، بما يقصده، العالم من بحثه، وهذا يحتم عليه الإلمام بأكثرها، فطالب الفقه مثلاً لا يستغني عن العلم بالحديث وطرق روايته، ولا يستغني كذلك عن دراسة تفسير القرآن وعلومه، ومعرفة أسباب نزوله وغريب ألفاظه ومجازه، وناسخه، ومنسوخه. ثم هو محتاج قطعاً لأن يلم بشيء من علوم البلاغة واللغة، ليتسنى له فهم النصوص ومعرفة ما يراد بكل منها.

ومع الإلمام الواسع بضروب المعرفة المتعددة لدى الأئمة وغيرهم من فطاحل العلماء - نجد كُلاً منهم قد اشتهر بجانب من جوانب المعرفة هو الذي بذل معظم

جهوده في تحصيله، إذ كان يعتبره الهدف الأساسي من دراسته. وما سواه من ألوان المعرفة وسائل توصله إليه.

وأرى أن أجتزئ بذكر بعض هؤلاء العلماء وما اشتهروا به على سبيل المثال، فمن الفقهاء ربيعة بن عبد الرحمن المشهور بربيعة الرأي (المتوفى سنة ١٣٦ هـ) [١]، وعبد الله بن شبرمة القاضي أحد فقهاء الكوفة (المتوفى سنة ١٤٤ هـ) [٢]، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه الكوفة (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) [٣]، وجعفر الصادق ابن محمد الباقر (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) [٤]، وأبو حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) [٥]، وسفيان الثوري (المتوفى سنة ١٦١ هـ) [٦]، والليث بن سعد (المتوفى سنة ١٧٥ هـ) [٧]،

---

(١) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ١٩٤: ١ / ١٩٤ طبع بيروت وقد سبقت ترجمته.

(٢) هو أبو شبرمة عبد الله بن شبرمة تفقه بالشعبي، كان من أكابر علماء الكوفة وفقهائها، قال عنه حماد بن زيد: ما رأيت كوفياً أفقه من ابن شبرمة، ولد سنة ٩٢ هـ، توفي سنة ١٤٤ هـ
ينظر طبقات الشيرازي: ص ٦٤، شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢١٥، طبع بيروت، وتاريخ القضاء في الإسلام / لمحمود عرنوس: ص ٦٦.

(٣) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه الكوفة وقاضيها، أخذ عنه الفقه سفيان بن سعيد الثوري والحسن بن صالح، قال عنه سفيان الثوري: فقهاؤنا ابن أبي ليلى وابن شبرمة، وكان له أخبار مع أبي حنيفة وغيره، توفي بالكوفة سنة ١٤٨ هـ.
ينظر: شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٤، وطبقات الشيرازي: ص ٦٤.

(٤) هو أبو عبد الله جعفر بن الصادق بن محمد الباقر علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب وقد ولد جعفر الصادق سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٤٨ هـ بالمدينة المنورة ودفن بالبقيع مع أبيه وجده، وهو أحد الفقهاء المشهورين اعتبره الأئمة الاثنا عشرية سادس أئمتهم.
ينظر: شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٠، وأعيان الشيعة للسيد محسن الأمين الحسيني الشامي: ٤ / ٥٤١، القسم الأول، مطبعة ابن زيدون بدمشق ١٣٥٤ هـ - ١٩٧٥ م.

(٥) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ١٢٧.

(٦) هو الحافظ الحجة الإمام سفيان بن سعيد بن مسروق الكوفي وكنيته أبو عبد الله اشتهر بالفقه والحديث روايته، وكان إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من أعلام الدين توفي بالبصرة، سنة ١٦١ هـ.
ينظر شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٥٠، و تهذيب التهذيب: ٤ / ١١١ - ١١٥.

(٧) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي ويكنى (أبا الحارث) وهو فقيه مصر في زمانه ومحدثها روى عنه البخاري ومسلم ووثقه أحمد بن حنبل وقال فيه الشافعي: الليث أفقه من مالك، إلا أنه =

ومالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩ هـ)[١]، ومحمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ)[٢].

ومن المفسرين مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) الذي قال فيه الشافعي: " الناس عيال على مقاتل في التفسير وإن كان كثير من العلماء مثل وكيع والنسائي وغيرهما قد اتهموه في روايته[٣].

ومن المحدثين الذين اشتهروا بحفظ الحديث وتاريخ رواته، ونقد أسانيده، وأصول علم الجرح والتعديل: أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي الأعمش محدث الكوفة (المتوفى سنة ١٤٨ هـ)[٤]، وسعيد بن أبي عروبة العدوي عالم البصرة الذي قيل عنه إنه أول من دون الحديث بها (وقد توفي سنة ١٥٦ هـ)[٥]. وشعبة بن الحجاج شيخ البصرة ومحدثها وأمير المؤمنين في الحديث الذي قيل عنه إنه أحد أمناء الله على علم رسول الله - ﷺ -، والذي كان أكثر معاصريه بالعراق تدقيقاً في تحمل الحديث وقبوله، ورواياته، (وقد توفي سنة ١٦٠ هـ)[٦] وعبد الرحمن بن مهدي البصري أحد أركان الحديث بالعراق (المتوفى سنة ١٩٨ هـ)[٧].

ومن المتكلمين واصل بن عطاء، (المتوفى سنة ١٣١ هـ) وعمرو بن عبيد (المتوفى

---

=

ضيعه أصحابه، توفي سنة ١٧٥ هـ.

ينظر شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٨٥، وتاريخ بغداد: ١٣ / ٣، وتذكرة الحفاظ: ١ / ٢٠٧.

(١) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٠٧.

(٢) المرجع السابق: ٢ / ٩.

(٣) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٧، طبع بيروت - لبنان.

(٤) المصدر السابق: ١ / ٢٢١.

(٥) المرجع نفسه: ١ / ١٣٩ - ٢٤٠.

(٦) شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٤٧، حلية الأولياء: ١ / ١٤٤، وراجع دراسات في السنة: لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد: ص ٢٩ - ٣٢.

(٧) ينظر شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٣٥٥، ودراسات في السنة: ص ٣٣ - ٣٧.

سنة ١٤٤ هـ) وهما اللذان أسسا مذهب المعتزلة[١]، وغيرهما ممن تألق نجمهم في عالم التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام والتاريخ والرواية وغير ذلك من العلوم، وقد تتلمذ الحسن على أيدي بعضهم كما سيجيء. .

ويبدو أن الذي دفع المسلمين إلى النهوض الفكري والتقدم الحضاري هو الإسلام ذاته، لأنه دين العلم والتفكير والتدبر والنظر حتى كانت أول آية نزلت في دستوره الكريم ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ ﴾[٢] وهي تعد مفتاحاً لسائر العلوم الدينية والدنيوية التي يحتاج إليها كل إنسان ثم إن من مبادئه التي قررها كتاب الله وسنة نبيه، أن المرء كلما ازداد علماً ازداد من الله خشية ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾[٣] وأنه كلما ازداد علماً ازداد رفعة وسموا عند الله ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[٤].

وليس هنا مجال للكلام عن تقدير الإسلام للعلم والعلماء، فحسبنا هذه الإشارة إلى أن الإسلام فتح نوافذ الفكر الإنساني، ووجه العقل البشري نحو مجالات البحث والعلم، وليس في أحكام هذا الدين ما يشل حركة العقل في سيره، أو يمنع الأخذ عن الآخرين، ولا غرو في ذلك لأن من شعارات هذا الدين العظيم " الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها "[٥] ولهذا كان من أهداف الإسلام إنقاذ البشرية من الخرافات والأمية، وانتشالها من وهدة الشرك، وضلالات الجاهلية.

ولما كان الإسلام يدعو إلى العلم والنظر، ويعد طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة - فقد - أقبل المسلمون منذ الصدر الأول على دراسة كل ما ينفعهم في دينهم

---

(١) ينظر ضحى الإسلام: ٣ / ٩٠.

(٢) سورة العلق: آية ١.

(٣) سورة فاطر: آية ٢٨.

(٤) سورة المجادلة: آية ١١.

(٥) حديث الحكمة ضالة المؤمن رواه القضاعي في مسنده من حديث الليث عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم مرفوعاً وكذا الترمذي في آواخر العلم من جامعه والبيهقي في المدخل والعسكري من حديث إبراهيم بن الفضل عن سعيد المقبري عن أبي هريرة بألفاظ مختلفة. وقال عنه الترمذي إنه غريب وإبراهيم يضعف في الحديث. ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ١٩١- ١٩٢.

ودنياهم، ففي عصر رسول الله - ﷺ - والخلفاء الراشدين - ﷺ - اهتم المسلمون بدراسة القرآن والسنة، ليكونوا على بينة من أحكام دينهم، وفي العصر الأموي اتسعت هذه الدراسة، ولاحت في الأفق تباشير نهضة فكرية كانت تدور حول العلوم النقلية التي تتمثل في علوم القرآن، وعلوم الحديث، وأصول الفقه وفروعه وأصول العقيدة، ولعل الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - هو أول من أحس ببوادر هذه النهضة، وأدرك معالمها حينما أمر بتدوين الحديث[1] ثم كان هذا التدوين هو أساس النهضة الفكرية فيما بعد، وكان بداية طيبة للتقدم في مضمار الثقافة والحضارة، كما بدأت في هذا العصر المحاولات الأولى في الترجمة على يد خالد بن يزيد بن معاوية[2]، وكذلك نشأت الفرق على اختلافها، وامتد الصراع بينها حتى العصر العباسي.

ولما كان انتشار الإسلام في بلاد متباينة الحضارة والثقافة والعرف والعادة، فقد أدى هذا إلى الإجهاد الفقهي فيما جد من الحوادث، وإلى الصراع العقائدي بين الإسلام وغيره من أديان البلاد المفتوحة فالحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي تدرجت شيئاً فشيئاً حتى وصلت في العصر العباسي الأول إلى درجة كبيرة في الازدهار والقوة والعمق والشمول، فهي لم تكن وليدة عصر واحد فحسب بل كانت في كثير من مظاهرها امتداداً للحياة الفكرية في العصر الأموي.

لقد اجمع المؤرخون على أن الحياة الفكرية في العصر العباسي الأول كانت قوية مزدهرة، وأن العراق كان أهم مراكز الحياة العقلية في فروع العلم المختلفة من تفسير وحديث وفقه، ومن لغة ونحو وصرف وترجمة لكتب فلسفية ومن مذاهب كلامية، وعلوم طبية ورياضية.

كما كان يزخر بمختلف الفنون من غناء وموسيقى ونقش ونحت وتصوير وصدق

---

(١) ينظر فجر الإسلام، للدكتور أحمد أمين: ص ٢٢١، الطبعة الأولى، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٧٦، طبعة جديدة سنة ١٣٧٨ هـ بمطابع دار الكتاب العربي.

(٢) ينظر وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢ / ٤، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية.

المقدسي حين قال عنه هذا إقليم[١] الظرفاء ومنبع العلماء، لطيف الماء عجيب الهواء، مختار الخلفاء، أخرج أبا حنيفة فقيه الفقهاء، وسفيان سيد القراء، ومنه كان أبو عبيدة والفراء، وأبو عمرو صاحب القراء، وحمزة والكسائي، وكل فقيه ومقرئ وأديب وسري وحكيم وداهية وزاهد ونجيب، وظريف ولبيب أليس به البصرة التي قوبلت بالدنيا وبغداد الممدوحة في الورى والكوفة الجليلة، وسامراء[٢].

وهؤلاء العباقرة الذين تألق نجمهم في سماء العراق، وغيرهم ممن مر ذكرهم أدوا أجل الخدمات للإنسانية بما خلفوه من آثار علمية شهدت لهم بالسبق والفضل، وأكدت أن هذه النهضة كانت الأساس الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة[٣] وللحضارة الحديثة حتى ذهب بعض المستشرقين إلى أنه " لو لم يكن العرب لما ظهرت الحضارة الأوربية الحديثة أبداً "[٤] حيث لا نجد علماً نشأ بعد إلا قد وضعت أسسه في العصر العباسي الأول.

فهذه النهضة الفكرية الواسعة لم تحدث اعتباطاً وإنما ترجع إلى أسباب شتى لم يكن معظمها موجوداً في العصر الأموي فهي التي مهدت للحياة الفكرية هذا التطور الكبير، وهي كثيرة ومتنوعة ويمكن بيانها في نوعين:

الأول: أسباب ترجع إلى عامل الزمن واستبحار العمران والأخذ بأسباب الحضارة أكثر مما كان في العصر الأموي[٥].

---

(١) ضحى الإسلام: ٢ / ٧٧ - ٧٨، الطبعة الثانية، نقلاً عن أحسن التقاسيم: ص ١١٣.

(٢) سامراء بلد على دجلة فوق بغداد بثلاثين فرسخاً يقال لها (سر من رأى) فخففها الناس وقالوا سامراء... وبها السرداب المعروف في جامعها الذي تزعم الشيعة أن مهديهم يخرج منه وقد بناها المعتصم، ونزلها في سنة ٢٢١ هـ.

ينظر: معجم البلدان لياقوت الحموي: ٥ / ١٣، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م بمطبعة السعادة بمصر.

(٣) ينظر ضحى الإسلام:: ٢ / ١٣، الطبعة الثانية.

(٤) أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية: ص ١١٣، الطبعة الأولى، بمطبعة عيسى البابي الحلبي للأستاذ روبرت أبريقال (ترجمة السيد أبو النصر أحمد الحسيني).

(٥) ينظر تاريخ الفقه الإسلامي: ٣ / ١٥، الطبعة الثانية، ١٩٦٦ م بدار المعرفة.

والثاني: أسباب ترجع إلى أثر الثقافات الأجنبية في الفكر الإسلامي.

ويتجلى عامل الزمن في امتزاج الأمم التي دخلت في الإسلام أو استظلت بظله فاختلطت الحياة فيها وتفاعل بعضها مع بعض فأنتج جيلاً جديداً من الموالي يجيد العربية كأهلها مضيفاً إلى هذا ثقافته بلغة آبائه ولذلك كان لهذا الجيل أثر واضح في تقدم الحياة الفكرية وعمقها واتساع أفقها، لأنه نقل معظم المعارف الفارسية والرومية عن طريق الكتابة إلى اللغة العربية ثم أنشأ بهذه اللغة ما كان يكتبه آباؤه بلغاتهم من تراث فكري وتقدم حضاري، إذ كانوا قد قطعوا شوطاً بعيداً في مضمار العلوم والمعارف فكان هذا الامتزاج الثقافي بمثابة لقاح جديد أضفى على الحياة الفكرية خصوبة وعمقاً، ثم شرعوا في النهوض بالعلوم نهضة ساروا فيها على ضوء ما كان متبعاً في دولهم قبل الإسلام ؛ ومما زاد في الأثر العلمي لهذا الجيل من الموالي الشعور بالنقص أمام العرب الفاتحين من ناحية، والرغبة في استعادة الأمجاد القديمة من ناحية ثانية. من أجل هذا جدوا في طلب العلوم، وأكبوا عليها في حرص بالغ ونهم شديد في كل مجال حتى نبغ كثير من الفرس في العلوم، وكانت لهم قدم راسخة فيها، بحيث صار أكثر حملة العلم في الإسلام من الموالي، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون من أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم سواء في هذا العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وإن وجد من العلماء عربي في نسبته فهو أعجمي في لغته ومشربه ومشيخته، وقد علل هذا بأن العلوم في جملة الصناعات، والصناعات من خصائص الحضر، والعرب كانوا بدواً فكانت العلوم من نتاج الحضر والحضر في ذلك العهد هم العجم، ومن في معناهم من الموالي، وقال في ذلك: " فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوا في المربى والمخالطة وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم، وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام، أو مستعجمون باللغة والمربى، وكان علماء أصول الفقه كلهم عجم، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم "[1]، ويبدو أن السبب الذي ذكره ابن خلدون لم يكن السبب

---

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي والثقافي للدكتور حسن إبراهيم حسن: ٢ / ٢٧٩، الطبعة الرابعة، نقلاً عن المقدمة، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٢٤-٢٥.

الوحيد في استحواذ الموالي على العلم وإنما الذي دفعهم - كما قلنا - ما يشعرون به أمام العرب الفاتحين من نقص، فكان من الطبيعي أن يعملوا على تعويض هذا الشعور بالتسابق لاكتساب العلم الذي تيسرت لهم أسبابه

كما يجب ألا ننسى تأثير الصحابة في نبوغ هؤلاء، فقد كان الصحابي يخالط مواليه، وكان هؤلاء يعينون سادتهم، ويأخذون عن المحدثين والمفسرين والفقهاء منهم علومهم، ومن هنا مع حسن استعدادهم - كان نبوغهم. ومن أمثلة ذلك نافع[١] مولى عبد الله بن عمر، وعكرمة[٢] مولى عبد الله بن عباس، وكثير غيرهما.

فهذه أهم الأسباب التي جعلت الموالي يتبوأون هذه المكانة العلمية العالية وبخاصة في العصر العباسي حيث تمتعوا بما لم يتمتعوا به في زمن الأمويين من حرية وتقدير ومشاركة في كل نواحي الحياة حتى صاروا أئمة الثقافة الإسلامية في شتى فروعها، وقد أثروا في الحياة الفكرية بما ألفوا من كتب عربية اللغة في مختلف العلوم والفنون، لأنهم أقدر على التدوين والتأليف بما ورثوه من مدنية عريقة.

أما العرب فلم يكن في ذلك الزمن ينقصهم شيء من أسباب الجاه والمجد، فهم السادة ؛ ومنهم الخلفاء والأمراء والولاة[٣]، ومع ذلك نبغ منهم كثيرون كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل في الفقه والخليل بن أحمد الفراهيدي في اللغة والعروض، وليس كل علماء

---

(١) هو الفقيه الثقة نافع بن هرمز وكنيته أبو عبد الله المدني، أصابه عمر في بعض مغازيه وقال فيه بعد أن آنس منه الرغبة في العلم: لقد من الله علينا بنافع، وكان الإمام مالك من أصحاب نافع بل كان أثبت أصحابه وأرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلمهم السنن ويفقههم في الدين توفي سنة ١١٧ هـ.

ينظر تهذيب الأسماء: ١٠ / ٤١٢، ووفيات الأعيان: ٢ / ١٥٠.

(٢) هو أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله البربري مولى ابن عباس تابعي فقيه عالم بالسنة والتفسير أحد فقهاء مكة وأوعية العلم فيها تكلم فيه لرأيه لا لحفظه حيث كان يرى رأي الخوارج وقد وثقه جماعة واعتمده البخاري أما مسلم فتجنبه وكذلك الإمام مالك فلم يرويا له توفي بالمدينة سنة١٠٧هـ.

ينظر ميزان الاعتدال: ٣ / ٩٣، طبع دار المعرفة، تحقيق علي محمد البجاوي وحلية الأولياء: ٣ / ٣٢٦.

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي: ٣ / ٢٧، الطبعة الثانية، ١٩٦٦ م دار المعرفة.

أصول الفقه عجماً كما يقول ابن خلدون، فأول من ألف فيه الشافعي، وهو عربي كما هو معروف.

ومما يتصل بعمل الزمن أيضاً طور تميز العلوم، وتنظيم تدوينها فإن الأمة الإسلامية كانت قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، فكان لزاماً أن يسلمها ذلك إلى طور آخر هو طور تميز العلوم وتنظيم تدوينها غير أن هذا الطور لم يشمل غير العلوم النقلية، من علوم دينية ولغوية وأدبية.

أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضيات ونحوها فقد بدأت في الأمة الإسلامية منظمة، لأنها قد عبرت طور المسائل الجزئية من أزمنة بعيدة في أممها كاليونان والهند والفرس وكانت قد وصلت إلى مرحلة التنظيم والتبويب فلما نقلت في العصر العباسي إلى اللغة العربية نقلت بهيئتها الكاملة، ولم تحتج إلى أن تمر بالمراحل الأولى من جديد(١)، ولما كان العراق قطراً غنياً ذا ثروة واسعة كان العيش فه ميسوراً، والحياة في جوانبه رغدة، من أجل هذا كان العمران قد استبحر في كل مكان، ولا شك أن قطراً هذا شأنه يتيح لسكانه حياة أكثر استقراراً، ويوفر لهم من الوقت ما ينفقونه في الإقبال على العلوم وتدوينها والكتابة فيها.

ومن الأسباب الهامة التي عملت على تطور الحياة الفكرية وبلوغها غايتها حينذاك استخدامه الورق الذي كانت صناعته مظهراً من مظاهر الحضارة في العصر العباسي الأول، حيث أنشأ الرشيد مصنعاً للورق ببغداد فيسرت هذه الصناعة تأليف الكتب وتداولها، وسهلت الانتفاع بها، وكان الناس قبل ذلك يكتبون في الجلود وأوراق البردي المصنوع في مصر، ولم يكن من السهل الحصول عليها، لذلك فشت الكتابة في الورق لخفته، وقد اتسعت صنعة الوراقة لتنافس الناس في نسخ المصنفات الكثيرة، واقتناء الكتب واتخاذ المكتبات، وقد أقامت الدولة منذ عصر الرشيد مكتبة ضخمة تضم آلاف الكتب وسمتها دار الحكمة، وعنيت بتزويدها بالكتب المترجمة التي تحمل كنوز الثقافات الأجنبية، وقد كانت بمثابة جامعة كبرى يفد إليها طلاب العلم من كل مكان(٢).

---

(١) ضحى الإسلام: ٢ / ١٥، بتصرف يسير.

(٢) ينظر العصر العباسي الأول، للدكتور شوقي ضيف: ص ١٠٣، الطبعة الرابعة.

هكذا كان العراق في العصر العباسي مسرحاً مثلت فوقه مختلف الثقافات وقد عايشها الحسن بن زياد، وتأثر بها، لأن الإنسان - كما يقولون - ابن بيئته ولكن أيها كان أبعد أثراً في حياته العلمية؟ هذا ما سأتناوله عند الكلام على مكونات شخصيته في الفصل الرابع من هذا الباب بإذن الله. . .

# الفصل الثاني

## حياة الحسن

# المبحث الأول

## نشأته

من المعلوم أن دراسة أي فقيه لا تتم على الصورة المثلى إلا إذا عرفنا نشأته، ونظام حياته حتى وفاته، وقد كنت أتمنى أن أرسم صورة دقيقة لحياة الحسن الخاصة والعامة لولا ندرة المادة التاريخية ونقصانها حول هذا الفقيه، وبخاصة فيما يتعلق بنشأته الأولى، ويرجع ذلك في رأينا إلى أن العصر الذي عاش فيه لم يكن المؤرخون فيه قد حملوا بعد أقلامهم ليكتبوا كل شيء عن حياة أئمة العلم والدين، حيث ولد في الربع الأول من القرن الثاني، ولم يمض بعد على حركة تدوين العلوم بضع سنين، وكان المؤرخون فيه مشغولين بتسجيل تفسير القرآن الكريم وحديث رسول الله - ﷺ -، وما يتعلق بهما من علوم اللغة، منصرفين عن تسجيل تاريخ المواليد، ولهذا كان الاختلاف في مواليد الأسلاف كبيراً، والاضطراب فيها عظيماً، لـتأخر تدوين كتب الوفيات، إذ لا يوجد من عُني بالتراجم قبل الواقدي المتوفى سنة ٢٠٧ هجرية.

وحتى هؤلاء الذين عنوا بالتراجم، لم يكونوا يهتمون إلا بشخص المترجم له فقط، أما أسرته التي تربطه بها أوثق الصلات والتي تأثرت حياته الخاصة بعلاقته بها أبلغ تأثير فلم يكن لها نصيب من اهتمامهم على أن الحسن بن زياد ولد في حضن أسرة فقيرة مغمورة من الأنباط " والأنباط في الأصل جيل من العجم، ينزلون بالبطائح بين العراقيين وقيل سموا بذلك لكثرة النبط عندهم وهو الماء ثم استعربوا "[1] قال خالد بن الوليد لعبد المسيح بن بقيلة: أعرب أنتم أم نبيط؟ فقال: عرب استنبطنا ونبيط استعربنا. ومنه قول أبي العلاء

---

(١) ينظر أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد السعيد الخوري الشرتوني: ٢ / ١٢٦٤، طبع بيروت سنة ١٨٨٩ م، وينظر القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي: ٢ / ٣٨٧، الطبعة الرابعة، مطبعة دار المأمون ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

المعري:

أين امرؤ القيس والعذارى إذ مال من تحته الغبيط[١]

استنبط العرب الموامي[٢] بعدك واستعرب النبيط[٣]

وكثيراً ما كان ينبز الحسن بكونه من الأنباط من قبل حساده، والمتعصبين من غير مذهبه، فقد جاء في كتاب الضعفاء للعقيلي: " حدثني الفضل بن عبد الله الجوزجاني حدثنا قتيبة بن سعيد أبو رجاء قال: كنا عند شريك وهو يملي علينا إذ جاء الحسن بن زياد اللؤلؤي فقعد في آخر المجلس، وغطى رأسه فبصر به شريك، فقال: إني أجد ريح الأنباط، ثم رمى ببصره نحوه، قال: فقام الحسن بن زياد فذهب[٤].

والأنباط شعب نشيط معروف بالحذق في الزراعة وعمارة الأرض.

فالحسن بن زياد عراقي أصلاً، نبطي نسباً، أنصاري ولاءً، لأن والده كان من موالي الأنصار، ولكن الإسلام بمبادئه القويمة أهدر العصبية وتعاظمها بالآباء، وأحل محلها الأخوة الدينية التي عبرت ولا تزال تعبر أصدق تعبير عن وحدة المسلمين وأخوتهم، فكون الحسن من الأنباط لا يغض من قدره، ولا يحط من شأنه، ولا يخفض من منزلته، قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: " نحن معاشر قريش من النبط من أهل كوثى "[٥] وفي قول علي كرم الله وجهه: «من كان سائلاً عن نسبنا فإنا قوم من أهل كوثى» [٦]، وهذا منه تبرؤ من الفخر بالأنساب وتصديق لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [٧] ولقوله

(١) الغبيط: الرحل، أساس البلاغة للزمخشري: ص ٦٧٠ طبع دار الشعب القاهرة ١٩٦٠.

(٢) الموامي: الصحارى والقفار، المرجع نفسه: ص ٩٢٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٩٢٩.

(٤) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع للشيخ محمد زاهد الكوثري: ص ٤١، طبع مطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير: ٤ / ٣٩، الطبعة الأولى، بالمطبعة الخيرية بمصر ومعها في صلبه تلخيص نهاية ابن الأثير.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) سورة الحجرات: آية ١٣.

تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (١). وتحقيق لقوله - ﷺ-: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه» (٢) فانظر إلى علي الصحابي الجليل ذي المجد الأثيل، والشرف الأصيل، كيف لم يحمل نسبه على العجرفة والكبرياء وكيف يعد الإخاء الإسلامي فوق كل إخاء.

إن مبادئ الإسلام الخالدة جاءت للناس كافة، فمحت العصبية، وأزالت آثارها من النفوس، وجعلت الناس سواسية كأسنان المشط، وأقامت التفاضل بين المسلمين على أساس من التقوى والعمل الصالح لا على أساس من الأنساب والأحساب والأجناس، ومن هنا لم يضع من قدر الحسن بن زياد كونه نبطياً من موالي الأنصار ما دام قد استظل بلواء الإسلام، وصار من فقهائه.

على أنه لم ينفرد بهذا، فإن أشهر الفقهاء بعد موت العبادلة كانوا من الموالي.

هذا فقيه مكة عطاء(٣) بن أبي رباح كان من الموالي، وهذا فقيه أهل اليمن طاوس(٤) بن كيسان كان من الموالي، وهذا فقيه أهل الشام مكحول كان من الموالي، وهذان فقيها البصرة: الحسن البصري وابن سيرين(٥) كانا من الموالي(٦)، فالأخوة الدينية

---

(١) سورة الحجرات: آية ١٠.

(٢) سنن أبي داود: ٢ / ٥٧١، الطبعة الأولى سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م تعليق الشيخ أحمد سعد علي طبع ونشر مصطفى البابي الحلبي.

(٣) هو عطاء بن أبي رباح مولى بني فهر كان من أجلة فقهاء التابعين بمكة ومن زهادهم المشهورين، سمع من كبار الصحابة، وروى عنه الكثير وقد انتهت إليه فتوى مكة في زمانه ؛ توفي سنة ١١٥ هـ.
ينظر: وفيات الأعيان: ٢ / ٤٢٣ وما بعدها، طبقات الشيرازي: ص ٤٤.

(٤) هو طاوس بن كيسان أبو عبد الرحمن الخولاني الهمذاني اليماني فارسي الأصل، وهو أحد أعلام التابعين سمع أبا هريرة وابن عباس - ﷺ-، وكان فقيهاً جليل القدر نبيه الذكر توفي وهو يحج بمكة سنة ١٠٦ هـ.
ينظر: وفيات الأعيان: ٢ / ١٩٤، طبقات الشيرازي: ص ٥٠.

(٥) ابن سيرين هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري الأنصاري بالولاء مولى أنس بن مالك إمام زمانه في علوم الدين بالبصرة طلب للقضاء ففر إلى الشام واليمامة وهو تابعي اشتهر بالورع وتعبير الرؤيا. مات سنة ١١٠ هـ.
ينظر: وفيات الأعيان: ٣ / ٣٢١، وطبقات الشيرازي: ص ٦٩ - ٧٠.

(٦) ينظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٢٦، الطبعة الثانية ١٩٦٦ طبع =

غلبت إذن كل صلة سواها حتى صلة النسب، وربطت بين قلوب المسلمين حتى أصبحوا كالأسرة الواحدة، وجعلت التقوى هي الميزان العادل، وهي من أعلى الأنساب كما أن العلم المقرون بالعمل هو من أقوى أسباب الأجر ونيل الثواب والله سبحانه قد وهب للحسن من الذكاء النادر، والحافظة القوية، والعقلية الخصبة ما جعله فقيهاً مجتهداً كبير القدر، ومحدثاً جليل الشأن.

أما مكان ولادته فهو الكوفة، لا خلاف في ذلك، لأن معظم كتاب التراجم ينسبونه إليها، فهي موطن أسرته، ومقر نشأته – فيما يبدو – ولهذا يقول صاحب النجوم الزاهرة: " وكان أصله من الكوفة ونزل بغداد "[1].

أما تاريخ ولادته فقد أغفله كل من أرخ لحياته، غير أن برهان الإسلام الزرنوجي – تلميذ صاحب الهداية – قد ذكر في كتابه تعليم المتعلم: " أن الحسن بن زياد دخل في التفقه وهو ابن ثمان، ولم يبت على الفراش أربعين سنة، فأفتى بعد ذلك أربعين سنة أخرى[2].

من هذا القول نستنتج أن الحسن بن زياد[3] داوم على تحصيل العلم (٤٠) سنة واستمر على تعليم العلم والإفتاء (٤٠) سنة أخرى فمجموع هاتين المدتين (٨٠) سنة وقد كان ابتداؤه في التعلم في أغلب الاحتمالات في الثامنة من عمره، وهي السن التي تمكنه من ذلك على أقل تقدير.

---

دار المعرفة نشر معهد الدراسات العربية العالمية.

(١) النجوم الزاهرة لتغرى بردى الأتابكي: ٢ / ١٨٨، الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ / ١٩٢٠ م. وينظر لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني: ٢ / ٢٠٨، الطبعة الأولى بمطبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ، شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢، طبع مكتبة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠. ومناقب الكردي: ٢ / ٢٠٨، طبع الهند ١٣٢١ هـ، والفوائد البهية: ص ٦١، للكنوي، الطبعة الأولى بالهند بالهندسة ١٣٢٤ بمطبعة السعادة بالقاهرة، والجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، الطبعة الأولى بالهند سنة ١٣٣٢ هـ.

(٢) تعليم المتعلم للزرنوجي: ص ٢١، الطبعة الأولى بالتقدم العلمية ١٣١٩ هـ.

(٣) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع: ص ٥١، للكوثري طبع مطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ.

ولما كانت وفاته سنة ٢٠٤ هـ فيكون مولده بناء على هذا سنة ١١٦ هـ تقريباً لا تحديداً، وهذا ما ذهب إليه كذلك الشيخ محمد زاهد الكوثري في ترجمة الحسن بن زياد حيث قال: " والذي حملني على القول بذلك هو ما جاء في تعليم المتعلم للزرنوجي تحت عنوان فصل في وقت التحصيل " وهو القول الذي ذكرته آنفاً، ويبدو أن صاحب معجم المؤلفين قد ذهب هذا المذهب أيضاً، حيث أرخ لولادة الحسن فجعلها سنة ست عشرة ومائة[١].

أما أسرته فلم تذكر المراجع التي بين يدي عنها شيئاً، وكل ما أفدته منها هو اسم والده، ويبدو أنه كان رقيق الحال، لا أرض له ولا مال، وقد تزوج فأنجب هذا الإمام الجليل بجانب إنجابه عدة بنات، وكان فيما يبدو رجلاً عادياً، لم يؤثر في تربية ابنه أو تعليمه، غير أنه كانت له رغبة فطرية في تعليم ابنه ليكون شيئاً مذكوراً، ولذلك سمح له بالتردد على الإمام أبي حنيفة، ليغرف من علمه، ويرتوي من نبعه، راجياً من الإمام أن يشير على ابنه بما ينفعه، قال أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري: أخبرنا عمر بن إبراهيم المقرئ قال: حدثنا مكرم قال: حدثنا أحمد بن عطية قال: حدثنا مليح بن وكيع قال: حدثني أبي قال: كان الحسن بن زياد يلزم أبا حنيفة فقال له أبوه: لي بنات وليس لنا غيره فأشر عليه بما ينفعه، فقال له وقد جاء: إن أباك قال كيت وكيت، فالزم مجلسنا، فإني لم أر فقيهاً قط فقيرا، وكان يجري عليه حتى استقل[٢] وقد ورد مثل هذا الخبر في مناقب الموفق المكي إلا أن فيه (حتى اشتغل) [٣] بدل حتى استقل.

من هذا الخبر نستدل على أن والد الحسن كان فقيراً، محتاجاً إلى المال، وأن الحسن بن زياد كان ممن ينفق عليهم الإمام ويتعهدهم بعطاياه ليتمكنوا من الانصراف إلى العلم، والانكباب عليه حتى ينبغوا فيه، ويبدو أنه ظل فترة طويلة يعيش في كنف الإمام أبي حنيفة، ويقتات مما يجري عليه من أعطيات حتى اشتغل واستقل.

---

(١) معجم المؤلفين رضا كحالة: ٣ / ٢٢٦ مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م

(٢) لطائف ومناقب حسان من أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري ورقة ٦٦ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ / تاريخ.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٢٦٤، طبع الهند سنة ١٣٢١ هـ، ينظر مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ٢٥٧ مع اختلاف في اللفظ.

ولست أعرف عن مهنته التي امتهنها شيئاً مفصلاً، لأن المراجع التي أرخت له لم تذكر ذلك وكل ما أفدته مستمد من لفظ اللؤلؤي فقد ذكر ابن الأثير في كتابه اللباب في تهذيب الأنساب أن اللؤلؤي بضم اللامين بينهما واو ساكنة وفي آخرها واو ثانية - هذه النسبة لجماعة يبيعون اللؤلؤ منهم الحسن أبو علي اللؤلؤي(١) ومن هذا الخبر يتبين لنا أيضاً أن الحسن كان وحيد أبويه حينما بدأ يتردد على الإمام أبي حنيفة، ثم من الله عليهما بعد ذلك بأن وهب لهما ابناً آخر سمياه حماداً، ثم كان لحماد هذا ابن يسمى الوليد، كانت له منزلة بين فقهاء عصره، فقد ذكرت المراجع أنه تتلمذ على عمه الحسن بن زياد، وأنه قد روى عنه(٢).

أما زواج الحسن فلم تنوه المراجع عنه بشيء سوى أنه كان يكنى أبا علي(٣)، ثم من الله عليه بابن آخر عدا علي سماه أحمد ذكر الصيمري هذا في إسناده لإحدى الروايات عن فتيا الحسن(٤).

كذلك سكتت المصادر التاريخية التي اطلعت عليها. فلم تمدنا بشيء عن زوجه ومعاملتها له، ولكن الذي يبدو هو أن الإمام الحسن عاش حياة زوجية هادئة مستقرة، خالية من الشقاق والخلاف، وأن هذا الاستقرار كان هو السبب في تمتعه بصحة جيدة طيلة حياته التي ناهزت التسعين سنة، وفي تمكينه من الاضطلاع برسالته المقدسة التي عاش من أجلها، كما كان هو السبب في مكانته التي استحقها بين فقهائنا الأعلام.

---

(١) اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير: ٣ / ٧٢، مطبعة السعادة ١٣٦٩ هـ نشر مكتبة القدسي.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٧.

(٣) النجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨، ومسالك الأبصار لابن فضل الله العمري ج٣ القسم الثالث: ورقة ٤٧٧، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٩٥ معارف عارمة، الفهرست لابن النديم: ١ / ٢٠٣، مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي: ٢ / ٢٩، من منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام للذهبي المجلد ١١ القسم الأول ورقة: ٣ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٣.

(٤) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة: ٦٦، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام المجلد ١١، القسم الأول: ورقة ٣.

نشأ الحسن في الكوفة فقيراً لم يذق بحبوحة العيش، وتلقى دروسه الأولى فيها قبل أن يحظى بالتلمذة على الإمام أبي حنيفة – رحمه الله–، وقد كان فيه من الطموح ما حفزه على أن يقبل على حلقة الإمام قبل أن يبلغ الثامنة من عمره، ليرتوي من نبعها الفياض ولسان حاله يقول: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [1] وقد لازم الإمام مدة طويلة يأخذ عنه الفقه، ويحفظ مسائله وفتاويه، كما يحفظ ما يرويه من أحاديث حتى اجتمع لديه منها الكثير، وما هذا النهم الشديد في طلبه للعلم إلا لإدراكه شأنه، إذ إن أول آية نزل بها الوحي على محمد – ﷺ – تأمره بالقراءة والتعليم: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾ [2] كما نوه القرآن في مواطن كثيرة بالعلم والعلماء فقال: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ ﴾ [3] " فبدأ سبحانه بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بأولي العلم، وناهيك بهذا شرفاً وفضلاً، كذلك جاء في آية أخرى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ ﴾ [4] فيالها من منزلة رفيعة للعلم، ومكانة سامية للعلماء تحمل المسلم على أن يؤمن بأن طلب العلم أفضل من التفرغ للعبادة، «وخير دينكم الورع»[5]، وقوله: «أفضل العبادة الفقه، وأفضل الدين الورع»[6].

---

(١) سورة طه: آية ١١٤.

(٢) سورة العلق: آية ١ – ٥.

(٣) سورة آل عمران: آية ١٨.

(٤) سورة المجادلة: آية ١١.

(٥) أخرجه النيسابوري فقال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا الحسن بن علي بن عفان العامري ثنا خالد بن مخلد القطواني ثنا حمزة بن حبيب الزياد عن الأعمش عن الحكم عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه عن النبي – ﷺ – قال: «فضل العلم أحب إلي من فضل العبادة وخير دينكم الورع». وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وكل من الحكم والحسن بن علي بن عفان ثقة، وقد أقام الإسناد وقد أبهمه بكر بن بكار، وفي تلخيص المستدرك للذهبي جعله مرفوعاً، ينظر المستدرك وذيله: ١ / ٩٢ – ٩٣ طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض.

(٦) رواه الطبراني في المعجم الصغير: ص ٢٣٠ وقال فيه: لم يروه عن الشعبي إلا ابن أبي ليلى =

هكذا كان انكباب الحسن على العلم انكباباً منقطع النظير في بلدة كان لها إذ ذاك مكان الصدارة في نشأة الحركة العلمية الإسلامية وفي نهضتها.

لقد كانت الكوفة مهد العلوم العربية، ومقر دار الحديث والفقه، وميدان المناظرات في سائر العلوم، ، وليس غريباً أن يكون لها هذا الموقع دون سائر البلدان، فمنذ أن بناها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعد فتح العراق أسبغ عليها رعايته، فأسكن في أرضها فصح القبائل، وجعلها محط كبار الصحابة، كعبد الله بن مسعود المعروف بابن أم عبد - رضي الله عنه - وهو الذي علمهم القرآن، وفقههم في الدين، إذ كان له فيها منزلة لا تنكر، وكيف تنكر وقد قال - صلى الله عليه وسلم - فيه: «من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد» [(١)].

وقال فيه عمر - رضي الله عنه -: (كنيف ملئ علماً) [(٢)] وقد تولى هذا الصحابي الجليل تفقيه أهل الكوفة بجد وعناية، حتى تخرج على يديه عدد عظيم من القراء والفقهاء والمحدثين، وقد روى الرامهرمزي عن أنس عن ابن سيرين أنه قال: " أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربعمائة قد فقهوا "[(٣)] وهذا ما جعل علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - يعجب غاية الإعجاب بكثرة فقهاء الكوفة ومحدثيها، حتى لقد قال لأصحاب ابن مسعود - رضي الله عنه - (رحم الله ابن أم عبد فقد ملأ هذه القرية علماً وفهماً) [(٤)] ثم اتخذها مقراً لخلافته، على أن مكانتها العلمية قد ازدهرت بمرور الزمن، حتى كانت تموج بالعلم

---

القاضي، وتفرد به خالد الأزرق، طبع الهند.

(١) رواه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -.
ينظر: الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير: ٣ / ١٤٨، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٠ هـ، وحسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٠، طبع دار الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م، وعبد الله بن مسعود للدكتور عبده الراجحي: ص ٤٤ طبع دار الشعب.

(٢) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٠، وعبد الله بن مسعود: ص ٧٠، وكنيف بضم أوله وفتح ثانيه وسكون ثالثه علم أطلقه الفاروق عمر على ابن أم عبد.

(٣) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١١.

(٤) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٠.

والعلماء، وكانت مساجدها تغص بحلقات الفقه والتفسير والحديث واللغة والنحو والأدب والأخبار، وهي إلى جانب هذا كانت ملتقى الثقافات الإسلامية بالثقافات الأعجمية، وكانت مستقر النزعات الفكرية على تعدد مشاربها، وتباين أهدافها، فكانت بحق مدينة العلم وفيها نشأ فقيهنا ومحدثنا الحسن بن زياد، وتلقى علومه الأولى من قراءة وكتابة وفقه وحديث، ثم كان له نصيبه من عناية الإمام أبي حنيفة بتفقيه تلاميذه بطريقته الفذة، إذ كانت تقوم على منهج علمي فريد يربي العقل، وينمي الفكر، ويهذب ملكة البحث والمناظرة، فهو لا يلقي آراءه على تلاميذه إلقاء، ولا يمليها عليهم إملاء من غير مناقشة ولا جدال، وإنما كان يبحث المسائل، ويثير جوانبها المختلفة، ثم يفسح المجال لتلاميذه بالاشتراك في مناقشتها وتمحيصها، وبعد ذلك لم يكن يسمح لهم بتدوينها إلا بعد سماع آراء البارعين منهم، واتفاقهم على رأي فيها، لأن مجلسه كان مبنياً على الشورى، فلا يحسم الرأي في المسألة إلا إذا حضر جميع أصحابه الكبار.

يروى أن (عافية) كان من أصحاب الإمام الذين يجالسونه، فكانوا إذا خاضوا في مسألة وهو حاضر ووافقهم أمضوها، وإن كان غائباً قال أبو حنيفة: (لا ترفعوها حتى يحضر " عافية "، فإذا حضر فإن وافقهم أثبتوها، وإن خالفهم قال لهم أبو حنيفة: لا تثبتوها) [(١)]، فمذهب الإمام إذن مذهب شورى بينه وبين أصحابه، لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهاداً منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين.

لقد كان إذا ألقى مسألة سمع ما عندهم ثم قال ما عنده، ويناظرهم ويناظرونه شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيها، وقد صور الحسن هذه الطريقة الفذة بقوله: " كان مسعر بن كدام يقعد بعد الصلاة في ناحية المسجد، والإمام في ناحية، وأصحابه يتفرقون في حوائجهم بعد صلاة الغداة ويجتمعون، فمن سائل، ومن مناظر، فترتفع الأصوات في المسجد ثم يسكتون لكثرة ما يحتج به عليهم، فقال مسعر: " إن رجلاً تسكن إليه هذه الأصوات لعظيم الشأن في الإسلام "[(٢)].

---

(١) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، للعيني ج ٣ ورقة ١٩٢ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٨٤ تاريخ.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ٩٤، ومناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٣٦.

وبهذا الأسلوب الممتاز كانت مواهب الحسن تتفتح، وعقله ينمو، وثقافته تتسع وعلمه يزدهر، وكان أبو حنيفة يسر بتلميذه الحسن بن زياد فيضاعف الاهتمام به، ويحرص على مد يد المعونة إليه، لما يتوسمه فيه من القابلية العلمية والذكاء الحاد، وأغلب الظن أن الحسن في فترة تلمذته الطويلة على الإمام لم يكن يكتفي بالسماع والمشاركة في تحقيق المسائل وتفريعها، بل كان مع هذا يدون ويسجل آراء الإمام بنفسه، فقد ألف كتاب المجرد لأبي حنيفة، وهو كتاب يجمع ما رواه عنه من المسائل وأدلتها، ولهذا تكرر الأخذ عنه في كتب الأحناف المبسوطة، كما أثرت عنه مؤلفات أخرى بعد وفاة الإمام سأذكرها فيما بعد، وأظن أن الحسن لم يكتف باختلافه إلى حلقة الإمام وملازمته لها، بل كان يختلف إلى حلقات المحدثين في الكوفة ليتلقى الحديث فيها، فقد ذكر المؤرخون أنه كتب عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث يحتاج إليها الفقهاء[1].

وفي سنة ١٥٠ هجرية انتقل الإمام إلى جوار ربه، بعد أن استمر الحسن في حلقته زهاء ٢٦ سنة، كانت هي الأساس السليم لنمو عقله والغذاء الصالح لسمو روحه وقلبه، إذ كانت بذرة صالحة غرست في تربة خصبة، فنمت وازدهرت، وأغدقت الخير الكثير بعد موت الإمام - رضي الله عنه -.

ثم خلف أبا حنيفة في حلقته الإمام زفر بن الهذيل، فتتلمذ الحسن عليه زهاء ثماني سنوات، وهي المدة التي رأس فيها زفر حلقة الإمام، فأخذ عنه من الفقه والحديث ما أخذ، وكان زفر يسلك منهج الإمام في تحقيق المسائل، وإيضاح أجوبتها، كما كان فقيهاً مجتهداً ثقة لبقاً، وقائساً بارعاً قوي الحجة، ولكنه لم يبلغ مبلغ شيخه في الفقه، ولم يؤثر في الحسن مثل تأثير الإمام أبي حنيفة.

وعلى الرغم من تلمذة الحسن على الإمام زفر، فإنه كان قد بلغ درجة في العلم تكاد

---

(١) مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لليافعي: ٢ / ٢٩، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، وتاريخ بغداد للخطيب: ٧ / ٣١٤ مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م، ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري ورقة ٦٦ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ، ومسالك الأبصار لابن فضل الله العمري ج ٣ القسم الثالث: ورقة ٤٧٧ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٩٥ معارف عامة، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام مجلد ١١، القسم الأول: ورقة ٣.

تجعله في منزلة أستاذه الثاني، حيث أثرت عنه مسائل كثيرة خالفه فيها، إما منفرداً، وإما مع بقية الأصحاب كما سنذكر ذلك في الباب الثالث إن شاء الله.

وبعد موت زفر سنة ١٥٨ هـ جلس في الحلقة مكانه أبو يوسف، ومن المرجح أن يكون الحسن قد تتلمذ على أبي يوسف قبل أن يصبح رئيساً للحلقة، بعد موت الإمام زفر، فقد قال - رحمه الله-: " كنت اختلف إلى زفر وإلى أبي يوسف في الفقه، وكان أبو يوسف أوسع صدراً بالتعليم من زفر، فكنت أبدأ بزفر فأسأله عن المسألة التي تشكل علي فيفسرها لي فلا أفهمها، فإذا أعييته قال: ويحك ما لك صناعة؟ ما لك ضيعة؟ ما أحسبك تفلح أبداً، قال: فأخرج من عنده وقد فترت واغتممت فآتي أبا يوسف فيفسرها لي، فإذا لم أفهمها قال: ارفق، ثم يقول لي أنت الساعة مثلك حين بدأت، فأقول له: لا، قد وقفت منها على أشياء وإن كنت لم أستتم ما أريد، فيقول لي: فليس من شيء ينقص إلا يوشك أن يبلغ غايته، اصبر فإني أرجو أن تبلغ ما تريد، قال الحسن بن زياد: فكنت أعجب من صبره[1].

يتضح من هذا القول أن الحسن لم ينقطع لواحد منهما بعد موت الإمام، وإنما كان يختلف إلى الاثنين بعد الإمام، وهذا ما أكدته هذه الرواية وغيرها من الروايات[2].

هكذا كان الحسن شغوفاً بالعلم، دؤوباً على طلبه، متنقلاً من ينبوع إلى ينبوع، حريصاً على الاشتغال به دون شيء آخر لما فيه من لذة روحية، وسعادة نفسية، وإذا علمنا أن الحسن بن زياد ولد سنة ١١٦ تقريباً، وأنه بكر في طلب العلم وهو ابن ثمان[3] فيكون ابتداؤه في التعليم سنة ١٢٤ هـ.

وإذا علمنا أنه استمر يبذل هذا الجهد المضني أربعين سنة، كما روي عنه تلميذه

---

(١) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، لمحمد زاهد الكوثري: ص ١٩، طبع دار الأنوار ١٣٦٩ هـ - ١٩٤٨ م.

(٢) ينظر الجواهر المضيئة للقرشي: ١ / ١٩٣، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ بالهند وطبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة: ص ١٢، الطبعة الأولى ١٩٥٤ م، الموصل نشر الحاج أحمد نيلة والطبقات السنية في تراجم الحنفية للغزي: ١ / ١٤٦، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٥ تاريخ/ حليم.

(٣) ينظر تعليم المتعلم لبرهان الإسلام الزرنوجي: ص ٢١.

وصاحبه محمد بن شجاع أنه قال: " مكثت أربعين سنة لا أبيت إلا والسراج بين يدي"[(١)]، وكما قال الجاحظ: " سمعت الحسن اللؤلؤي يقول: عبرت أربعين عاماً ما قلت ولا نمت إلا والكتاب موضوع على صدري[(٢)] اتضح لنا أن فترة انكبابه على طلب العلم كانت محصورة بين سنة ١٢٤ هـ وسنة ١٦٤ هـ وهي فترة كان الحسن فيها لا يفتر عن النظر في طلب العلم، والاستزادة منه، والإقبال عليه بكليته، لا يفكر في شيء سواه للوصول إلى الحقائق العلمية، حتى لقد بلغ من اهتمامه بذلك أنه اتخذ له جارية تقرأ عليه المسائل حين اشتغاله بأموره الخاصة، قال الكردري: " وكان له جارية، إذا اشتغل بالطعام أو بالوضوء أو بغير ذلك تقرأ عليه المسائل حتى يفرغ من حاجته "[(٣)].

هكذا كان اهتمام الحسن بطلب العلم، وحرصه على تحصيله في كل آن، لأنه كان يؤمن أن طلب العلم فريضة من آكد الفرائض وأن العلم مقدس وهو أسمى شيء في حياة المسلمين «وأن العلماء هم ورثة الأنبياء» [(٤)] وقد ضرب النبي - ﷺ - خير المثل في طلب العلم ونشره، والإشادة بفعل العلماء، فقد روي أنه - ﷺ - خرج ذات يوم من

---

(١) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية لعلي القارئ: ورقة ٦٦، مخطوط دار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٤٠ / تيمور.

(٢) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية لعلي القارئ: ورقة ١٠٤.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩.

(٤) هذا من حديث طويل أخرجه الترمذي عن محمود بن خداش عن محمد بن يزيد الواسطي عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن قيس بن كثير عن أبي الدرداء - رضي الله عنه -: أن النبي - ﷺ - قال: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وأن الملائكة لتضع أجنحتها رضى لطالب العلم، وأن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وأن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأنبياء - عليهم السلام - لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر.

عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للعيني: ٢ / ٣٩.

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، ويقول العيني: وقد روي العلماء ورثة الأنبياء بأسانيد صالحة: ٢ / ٤٠، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري.

بعض حجره فدخل المسجد فإذا هو بحلقتين، إحداهما يقرأون القرآن ويدعون الله، والأخرى يتعلمون ويعلمون، فقال النبي - ﷺ-: «كل على خير هؤلاء يقرأون القرآن ويدعون الله فإن شاء أعطاهم، وإن شاء منعهم، وهؤلاء يتعلمون ويعلمون وإنما بعثت معلماً فجلس معهم» (١).

وقال: «فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب» (٢)، وقال أيضاً: «من طلب العلم فأدركه كان له كفلان من الأجر، فإن لم يدركه كان له كفل من الأجر» (٣) فلا عجب إذن أن يقبل الحسن على العلم إقبالاً، وأن ينهبه نهباً، وأن ينهل من معينه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فلعله يروى ظمأه، ويشبع نهمه وهيهات أن يشبع من تذوق لذة العلم، وسرى في روحه سرى الدم في العروق، وقد صدق الرسول -ﷺ- حين قال: «منهومان لا يشبعان: منهوم في علم لا يشبع، ومنهوم في دنيا لا يشبع» (٤).

حقاً لقد كان الحسن بارعاً في تحصيله العلم براعة فائقة، بوأته مكانة عظيمة في نفس أستاذه أبي يوسف، فكان إذا قدم الحسن يستجمع نفسه، ويستحضر فكره لدقة أسئلته، قال محمد بن شجاع الثلجي سمعت الحسن بن أبي مالك يقول: " كان الحسن بن زياد إذا جاء أهمت أبا يوسف نفسه من كثرة سؤالاته " (٥).

---

(١) سنن ابن ماجة: ١ / ٨٣، كطبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، وينظر سنن الدارمي: ١ / ٨٤، تحقيق وتصحيح وتخريج السيد عبد الله هاشم يماني المدني بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة.

(٢) هذا جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي عن محمود بن خداش وقد أوردناه كاملاً منذ قليل.

(٣) أخرجه الدارمي عن واثلة بن الأسقع في سننه: ١ / ٨١.

(٤) أخرجه النيسابوري في مستدركه فقال: أخبرني أبو الحسن محمد بن عبد الله الجوهري ثنا محمد بن إسحاق الإمام حدثني أحمد بن نصر ثنا شريح بن النعمان ثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس، ثم قال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين: ١ / ٩٢ - نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض.

(٥) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، والنجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام المجلد ١١، ق ١: ورقة ٣، فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي العوام ورقة: ١٦٣ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٨ تاريخ.

وقال الصيمري: " أخبرنا أحمد بن محمد قال: حدثنا علي بن عمر قال: حدثنا محمد بن شجاع قال: حدثني علي بن صالح، قال: كنا عند أبي يوسف، فأقبل الحسن بن زياد فقال أبو يوسف: بادروه فاسألوه وإلا لم تقووا عليه، فأقبل الحسن بن زياد فقال: السلام عليكم يا أبا يوسف ما تقول؟ - متصلاً بالسلام - قال: " فلقد رأيت أبا يوسف يلوي وجهه إلى هذا الجانب مرة وإلى هذا الجانب مرة من كثرة إدخالات الحسن عليه ورجوعه من جواب إلى جواب "[1].

وهاتان الروايتان تشهدان بسعة ثقافة الحسن، ونضجه الفكري، ويكفيه فخراً أن تكون منزلته عند أستاذه أبي يوسف هي هذه المنزلة الكبيرة التي صورتها هاتان الروايتان، كما أستطيع أن ألمس منهما بلوغه درجة من العلم يكاد يتساوى فيها مع أستاذه أبي يوسف، أما ما روي عن أبي يوسف من ضربه الأمثال في أصحابه كقوله في محمد بن الحسن: " أي سيف هو؟ لولا أن فيه صدأ، وأنه يحتاج إلى جلي "، وقوله في الحسن اللؤلؤي: " هو عندي كالصيدلاني إذا طلب منه رجل ما يمسك بطنه أعطاه ما يسهله، وإذا طلب ما يسهل بطنه أعطاه ما يمسكه "، وكقوله في المريسي: " هو عندي كإبرة الرفاء طرفها دقيق، ومدخلها ضيق وهي سريعة الانكسار "[2]، ويغلب على الظن أن هذه الأقوال التي قالها أبو يوسف في أصحابه محمولة عليهم وهم تلامذة بعد، حيث لم يكتمل نضوجهم الفقهي، ولم يبلغوا في العلم درجة كبيرة.

وهكذا كان الحسن مستمراً في تلقيه العلم، شأنه شأن كل متعطش له، مشغوف به، ومن المعلوم أن الطالب قد يتلقى العلم من شيوخه في بلدته، وأنه ربما يرحل إلى بلدة أخرى ليتلقى العلم عن شيخ آخر، وقد تستغرق الرحلة أحياناً عدة سنوات لكي يأخذ العلم من منابعه الأولى، كما هو شأن الإمام محمد بن الحسن الذي رحل إلى الحجاز وتتلمذ على الإمام مالك ما يقرب من ثلاث سنوات كما سيأتي، لإدراكه ما للرحلات

---

(١) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٦، والجواهر المضية للقرشي: ١ / ١٩٣، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، والطبقات السنية للغزي: ١ / و / ٤٩١.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٢٣٦، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٤٠.

من أثر عظيم في اتساع المعلومات، وحسن التربية، وكمال الشخصية من النواحي العلمية والعملية والاجتماعية والفكرية، فهل كان للحسن بن زياد نصيب من ذلك كله؟

أغلب الظن أن الشغف العلمي الذي سيطر على الحسن بن زياد جعله يرحل إلى الحجاز، ويأخذ عن علمائها ما استطاع، لأن هذه البلاد الطاهرة كانت وما تزال ملتقى كثير من فقهاء المسلمين، يفدون إليها من كل فج عميق في أشهر الحج، حيث يهتبلون فرصة وجودهم في هذا الموسم، ليؤدوا هذه العبادة الاجتماعية الرائعة التي تزكي أنفسهم وتصفي أرواحهم، وترقي أخلاقهم، ثم ليتفقهوا في الدين، ويتدارسوا معضلات المسائل، ويتناقشوا في المشكلات على اختلافها، ومن هنا يطلع كل واحد منهم على ما عند الآخر من الآراء والآثار.

ولست أعلم على وجه التحديد عدد الرحلات التي قام بها الحسن بن زياد إلى الحجاز، لأن المصادر التي اطلعت عليها لم تبين ذلك مفصلاً، وكل ما عثرت عليه روايتين تشير كل منهما إلى أنه رحل إلى الحجاز في موسم الحج، وأولى هاتين الروايتين للصيمري قال: أخبرنا عمر بن إبراهيم المقرئ، قال: حدثنا محمد بن منصور الأسدي قال: حدثنا نمر بن جدار قال: حدثنا الحسن بن زياد اللؤلؤي قال: " حججنا مع أبي يوسف، فاعتل في الطريق، فنزلنا ببئر ميمون، فأتاه سفيان بن عيينة يعوده، فقال لنا: خذوا حديث أبي محمد، فروى لنا أربعين حديثاً فلما قام سفيان قال لنا أبو يوسف: خذوا ما روي لكم، فرد علينا الأربعين حديثاً حفظاً على سنه وضعفه وعلته وشغله بسفره "[1].

وأما الرواية الثانية فهي للسمعاني عن الفتح بن عمرو قال: " وافيت مكة، فإذا أنا بيحيى بن سليم الطائي جالساً، ونفر يقرأون كتاب المناسك لابن جريج وكان يقول: قال عطاء سألت عطاء فأعجب بها، وقال: أين أبو حنيفة من هذه المسائل؟ فقلت في نفسي قد جاء وقت الكلام، والتفت إليه قائلاً له: رحمك الله أما الإمام فقد مضى لسبيله، وأنا من أصغر تلامذته، أفتأذن لي في الكلام؟ فقال لي: من أنت؟ فقلت: الحسن بن زياد قال:

---

(١) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٤٨، وينظر الأثار الجنية لعلي القارئ ورقة: ٥٥، وحسن التقاضي، للكوثري: ص ١٤، مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٢٣٥، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٣٩.

لا فلو أذن لي في الكلام لتركته نكالاً للعالمين[١].

من هاتين الروايتين نلمس مبلغ عناية الحسن بطلب العلم، كما نلمس قوة إيمانه بأن على المتعلم ألا يقف في تعلمه عند حدود بلده بل الأفضل له أن يتعداه إلى بلاد أخرى، يفيد ويستفيد، ويناقش ويجادل في النواحي العلمية، نصرة للحق، وإعلاء لكلمته.

## المبحث الثاني

## تطور نظام حياته بعد أن أصبح أستاذاً

بعد هذا السعي المتواصل والسهر الدائب من قبل الحسن في طلب العلم مدة أنافت على الأربعين عاماً، آن لشخصيته أن تؤتى من ثمار جهودها التعليمية، فشرع يندمج في الحياة العملية وسط نخبة ممتازة من أصحاب الإمام الأجلاء، ليشارك بجهده البناء في حلقات العلوم، ويسهم في تقدمها، وبخاصة بعد أن ولي أستاذه وصاحبه أبو يوسف قضاء بغداد للخليفة المهدي سنة ١٦٥ هـ، فإنه قد بلغ درجة من العلم تؤهله لاعتلاء كرسي الأستاذية عن جدارة واستحقاق.

ولكن، هل بقى الحسن في الكوفة بعد أن ولي أبو يوسف القضاء عام ١٦٥ هـ؟ إن جميع المصادر التاريخية التي أرخت له لم تذكر شيئاً عنه في هذه الفترة، ويبدو أنه أقام في الكوفة يشارك صاحبه محمداً في التعليم والإفتاء والتأليف، لا يشغله عن ذلك شاغل ما، ويبدو أنه تكونت له ثروة يسرت له حياة مستقرة، فأقبل على تدريس العلوم، ولم يفكر في شيء سواه، ومع ذلك كان يتردد على صاحبه أبي يوسف في بغداد بين الفينة والفينة، لإيمانه بأن مناقشة الأصحاب ومباحثة الأقران، لها أهمية عظيمة في سداد التوجيه واتساع المعرفة، ودقة الفهم في الاستنباط فقد ورد عن محمد بن عثمان الفقيه قال: " قدم الحسن بغداد فجاءه أبو يوسف فقال له الحسن: هل أحدثت تلميذاً؟ قال أبو يوسف: نعم، بشراً[٢]، فسأل الحسن بشراً عن مسألة فأخطأ، ثم عن ثانية وثالثة ورابعة فأخطأ، فقال الحسن لأبي يوسف: نعم الخليفة، أفسدت، ارجع إلى الكوفة، ودم على الطعام الذي عليه

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩.

(٢) يريد ببشر: بشر بن الوليد الكندي.

كنت بها[١].

وواضح من هذا الأثر أن الحسن كان حريصاً كل الحرص على تكوين تلاميذ جدد، وإيجاد فقهاء أعلام، يقومون بدراسة الفقه وفهمه كما ينبغي وبنشره في ربوع البلاد، ولهذا لما لم يستطع بشر الإجابة عن الأسئلة التي ألقاها عليه الحسن قال لأبي يوسف: لقد نعم الخليفة ولكنك أفسدت، ارجع إلى الكوفة ودم على الطعام الذي عليه كنت، لأن القضاء - فيما يبدو - شغلك عن التدريس، فلم تستطع أن تنشئ بشراً تنشئة علمية كما ينبغي، ولهذا لم يسع آنذاك في الانتقال إلى بغداد، على أن الغريب أنه لم يمكث في الكوفة طويلاً بعد ذلك، فقد انتقل إلى بغداد في زمن الخليفة هارون الرشيد، وفي حياة صاحبه الإمام أبي يوسف حينما أصبح لها مكان الصدارة في الحركة العلمية الإسلامية، وفي نهضتها الشاملة، لأنها بعد تمصيرها بمدة وجيزة غدت مدينة العلم الأولى بفضل ما أنفقه العباسيون عليها، وبما أغدقوه على العلماء والشعراء والمفكرين من أموال تشجيعاً على النزوح إليها، والإقامة فيها، حتى لقد تضاءلت إلى جانبها منزلة الكوفة، وغيرها من مراكز العلم والثقافة قبل بناء بغداد التي أضحت رمزاً للحضارة العباسية، وعنواناً لنهضتها العلمية والفكرية.

وفي بغداد أخذ الحسن يتم رسالته في تفقيه الناس، وتحديثهم وتعليمهم أمور دينهم، حتى غصت حلقته بالدارسين عليه، وأعجب التلاميذ به أيما إعجاب لجميل صبره في التعليم، وغزارة علمه، وحدة ذكائه، وعظيم ورعه، فما أن طرق سمع الخليفة هارون الرشيد ما اتصف به الحسن من علم وفقه وذكاء حتى دعاه مع من يدعون من كبار الفقهاء في ليالي رمضان[٢]، ليستأنس برأيه ويستفيد من علمه، ولم يكتف بذلك، بل اختاره مدرساً لابنه المأمون، حتى يفقهه في الدين، ويعلمه الحديث واختلاف الناس[٣]،

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع: ص ٩.

(٢) ينظر فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي العوام: ورقة ١٦٨.

(٣) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٧، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠.

ومن هنا كان أمره له بالذهاب إلى الرقة[١] يوماً كل أسبوع. على أنه لم يوفق في اتصاله بالرشيد، إذ حدث له ما يعكر الصفو، بسبب صلابة الحسن في بعض المواقف، فأمر بحجبه عنه كما سأبين ذلك فيما بعد حين الكلام عن مكونات شخصيته.

هكذا كان شأن الحسن رفيعاً عند الخليفة هارون الرشيد، وقد استمر على هذه الحال حتى بعد موت شيخه، وصاحبه أبي يوسف سنة ١٨٢ هـ - رحمه الله-، وتولى القضاء بعده ابنه يوسف، وبعد انتقال الإمام أبي يوسف إلى ربه أقام الحسن في بغداد متفرغاً للعلم، يدرسه بنهم شديد ويدارسه بإخلاص نادر، ودأب متواصل، وقد تحلق حوله التلاميذ ليدرسوا عليه، وينهلوا من علمه، وقد عكف على ذلك لا يشغله شاغل ووضع لنفسه برنامجاً خاصاً لنظام حياته اليومي من أجل العلم وتدريسه، وكان يقوم الليل إلا قليلاً، لأنه يدرك المسؤولية الملقاة على كاهله، وهي نشر الدين، والمحافظة عليه، والدفاع عنه، وتعليمه، وكان لا يفتر في ذلك ما دام في سبيل الله.

وقد حكى ذلك نصير بن يحيى أحد تلاميذه الذين أخذوا عنه، قال: " الحسن بن زياد كان قد قسم النهار أقساماً، ففي صدر النهار كان يجلس إذا رجع من صلاة الصبح فيدرس، فيخوضون في مسائل الفروع إلى قريب من وقت الزوال، ثم يدخل المنزل فيقضي حوائجه إلى وقت الظهر، ثم يخرج للظهر، ويجلس للواقعات[٢] إلى العصر، ثم يصلي العصر ثم يجلس فيناظرون بين يديه في الأصول ثم يصلي المغرب ويدخل المنزل، ثم يخرج فيتذاكرون المسائل المغلقة إلى العشاء فإذا صلى العشاء جلس لمسائل الدور والوصايا إلى ثلث الليل[٣].

هكذا كان انكبابه على العلم والتعليم، بعد أن اصبح إماماً قدوة - رحمه الله-، فكان رئيساً لحلقة الإمام أبي حنيفة في بغداد لتفرغه للعلم والبحث والتدريس.

---

(١) الرقة مدينة مشهورة على الفرات معدودة في بلاد الجزيرة، لأنها من جانب الفرات الشرقي، فتحها عياض بن غنم في سنة ١٧ هـ في زمن عمر بن الخطاب بأمر سعد بن أبي وقاص.
ينظر: معجم البلدان: ٣ / ٥٩، طبع بيروت.

(٢) لعل المقصود من الواقعات هو ما كان يحدث من الحوادث والوقائع التي تحتاج إلى دليل شرعي.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع: ص ٦.

وكان الإمام محمد بن الحسن وهو قاطن بالرقة يقوم بمثل ما كان يقوم به الحسن من تدريس وإفتاء، ولم يشغله منصب القضاء عن البحث في العلم، إذ شرع وهو في هذه المدينة، يكتب ويدرس فقه أهل الرأي، والحق أن الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن كانا صنوين في الشعور بالمسؤولية الملقاة على عاتقهما تجاه دين الله، والدفاع عنه، وبث علم أهل الرأي في كل مكان.

مكث الحسن يمارس التدريس والإفتاء في بغداد حتى بعد رجوع محمد بن الحسن من الرقة إلى بغداد معزولاً بسبب جوابه الصريح في أمان يحيى بن عبد الله بن الحسن الطالبي، وكان ذلك في سنة ١٨٧ هـ وكان قد ولي القضاء قبل وفاة أبي يوسف بنحو ثلاث سنوات أي في سنة ١٧٩ هـ[١].

لقد كانت علاقة الحسن بن زياد بمحمد بن الحسن علاقة أخوة في الدين، ومصاحبة في المذهب، ومشاركة في النهوض بالأعباء المنوطة بهما من تدريس وتفقيه وإفتاء، ويغلب على الظن أن الحسن بن زياد لم يتتلمذ على محمد بن الحسن، لأن كل الذين ترجموا له ذكروا أنه تتلمذ على زفر وأبي يوسف بعد الإمام أبي حنيفة وهذا ما أرجحه وما من شك في أن الحسن ومحمداً قد تتلمذا للإمام أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف فكانا خير تلاميذهم، وقد كانا متحابين متعاونين متفقين في كثير من آرائهما الفقهية ولقد استمرا يجدان في خدمة الفقه الإسلامي، بتوسيع مسائله، وتحقيق أجوبته، وتعميق مفاهيمه في نفوس التلاميذ، ولم يمكثا مدة طويلة على هذه الحال حتى توفي الإمام محمد بن الحسن وكان ذلك في سنة ١٨٩ هـ على أرجح الأقوال[٢] وبقي الحسن بن زياد يحمل عبء التدريس والدعوة إلى الله، والدفاع عن الإمام ومدرسته تجاه خصومه وحساده، إلى أن ولي قضاء الكوفة[٣] في زمن محمد الأمين بن هارون الرشيد بعد أن

---

(١) ينظر محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور، محمد الدسوقي: ورقة ١٠٣ رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية دار العلوم.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور، محمد الدسوقي: ورقة ١٠٩.

(٣) ينظر أخبار القضاة لوكيع: ٣ / ١٨٨، صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز ومصطفى المراغي الطبعة الأولى ١٣٦٩ - ١٩٥٠ مطبعة الاستقامة بالقاهرة، وتاريخ الخميس للديار بكري: ٢ / ٣٣٥ طبع المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٣ هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، =

التحق القاضي الفقيه حفص بن غياث[1] سنة ١٩٤ هـ بالرفيق الأعلى[2] فجعل مكانه.

قال الخطيب: أخبرني الأزهري أخبرنا أحمد بن إبراهيم بن الحسن، حدثنا إبراهيم بن محمد بن عرفة قال: توفي حفص بن غياث سنة أربع وتسعين ومائة فجعل مكانه - يعني على القضاء - الحسن بن زياد اللؤلؤي، أخبرنا أبو بكر البرقاني حدثني محمد بن أحمد بن عبد الملك الآدمي حدثنا محمد بن علي الإيادي، حدثنا زكريا بن يحيى الساجي قال: يقال إن اللؤلؤي كان على القضاء، وكان حافظاً لقولهم - يعني أصحاب الرأي - وكان إذا جلس ليحكم ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم في ذلك، فإذا قام عن مجلس القضاء عاد إلى ما كان عليه من الحفظ[3].

وقال الصيمري: " أخبرنا عبد الله بن محمد قال: حدثنا مكرم قال حدثنا أحمد بن يونس قال: لما ولي الحسن بن زياد القضاء لم يوفق فيه، وكان حافظاً لقول أصحابه -

---

لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢، طبع مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ بالقاهرة والجواهر المضية للقرشي: ١ / ١٩٣، الطبعة الأولى بحيدر آباد سنة ١٣٣٢ هـ.

والقضاء مصدر قضى يقال قضى القاضي أي ألزم الحق أهله فهو مظهر للحكم، ومحقق لأوامر الخالق في مخلوقاته، وهو الفصل في الخصومات، وحسم الخلافات، وإنصاف المظلومين في كل الواقعات على سبيل الإلزام، وقد عد الكاساني تولية القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة لأن القضاة ينصبون لأمر مفروض هو القضاء بين الناس بالحق ومشروعيته ثابتة بالكتاب، قال تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ وبالسنة قال - ﷺ -: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر».

ينظر بدائع الصنائع باب القضاء وما بعدها: ٧ / ٢.

(١) حفص بن غياث بن طلق بن عمر النخعي الكوفي أخذ الفقه عن أبي حنيفة وسمع أبا يوسف والثوري وعنه أخذ أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي ابن المديني وعامة الكوفيين ولاه الرشيد قضاء بغداد بالشرقية وعدل في حكمه وحبس الميرزبان وكيل زبيدة بدين توجه عليه لواحد من المسلمين فألحت زبيدة على الرشيد حتى عزله وولى أبا يوسف محله ثم ولاه الكوفة فمكث بها ١٣ سنة توفي سنة ١٩٤ هـ.

ينظر الفوائد البهية: ص ٦٨، والأثمار الجنية: ورقة ٦٥.

(٢) عقد الجمان المجلد الثاني: ج ١٣ ورقة ٣٤٦، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٨.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب: ٧ / ٣١٤، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ - ١٩٣١ م، مطبعة السعادة.

أصحاب الرأي - فبعث إليه البكائي وقال: ويحك إنك لم توفق في القضاء وأرجو أن يكون هذه لخيرة أرادها الله بك، فاستعف فاستعفى واستراح "[١].

والحق أن جلال منصب القضاء يتضاءل إلى جانب علم وفقه هذا الإمام لتوافر أهم شروط القضاء فيه، فقد كان عادلاً صادقاً، ظاهر الأمانة، ديناً عفيفاً عن المحارم، متوقياً للمآثم، بعيداً عن الريب وكذلك كان عالماً بأصول الأحكام الشرعية التي بوساطتها ينفتح الطريق إلى العلم بأحكام الحوادث والوقائع، وقد كان نزيهاً عن المطامع، ورعاً عما في أيدي الناس فلا يغره مال، ولا يزدهيه منصب، ولا يثنيه عن الحق جاه ولا سلطان، حافظاً أقوال أصحاب الرأي فضلاً عما طبع عليه من التمييز بين الحق والباطل، فهو قاضٍ ومفت، وقد عده الإمام أبو حنيفة أحد أصحابه الذين يصلحون للفتيا والقضاء[٢] ولو لم يكن أهلاً لذلك لما اسند إليه القضاء، وكيف لا يكون أهلاً لذلك وهو تلميذ أشهر الأئمة أبي حنيفة وزفر، كما كان تلميذاً وصاحباً لأشهر القضاة أبي يوسف ومحمد بن الحسن - رضي الله عنهم أجمعين-، ولكن ما أخذ عليه حين جلوسه للقضاء من عدم التوفيق - إن صحت الرواية - يرجع إلى عميق ورعه وعظيم خوفه من الله سبحانه، فكان يتهيب القضاء خشية الوقوع في الخطأ، وربما كان يطوف في ذهنه ما ورد في السنة النبوية من الوعيد للقاضي وهو وعيد لم يرد نظير له في المفتي، فقد روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنه ذكر عندها القضاء، فقالت: «سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ليأتين على القاضي العدل يوم القيامة ساعة يتمنى أنه لم يقضِ بين اثنين في تمرة قط»[٣].

---

(١) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٦، وتاريخ بغداد ٧ / ٣١٤، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع: ص ١٥، والفوائد البهية: ص ٦١، ومسالك الأبصار القسم الثالث: ج ٣ ورقة ٤٧٨، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٤٩١، وتاريخ الإسلام والمشاهير والأعلام القسم الأول المجلد ١١ ورقة ٣.

(٢) ينظر الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية لعلي القارئ: ورقة ١١١، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٤٠ تاريخ / تيمور.

(٣) نيل الأوطار، للشوكاني: ٨ / ٥٠٢، وبهامشه كتاب عون الباري لحل أدلة البخاري للإمام صديق بن حسن بن علي القنوجي البخاري.

وينظر نهاية الإرب للنويري: ٦ / ٢٦٣، الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتب سنة ١٣٤٥ هـ - =

فلعل مرور هذا الحديث وأمثاله في خاطره هو الذي جعله يهاب القضاء، ويرتبك حين يجلس للفصل بين المتخاصمين، وهذا هو السر في قولهم: فإذا قام عن مجلس القضاء عاد إلى ما كان عليه من الحفظ فعوده إلى ما كان عليه من الحفظ أكبر دليل على تهيبه للقضاء وعلى شدة خشيته من الوقوع في الخطأ، مع أن المخطئ في الحكم مأجور شرعاً كما يقول المخطئة[١] استناداً إلى قول الرسول - ﷺ-: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد»[٢] إذا ابتغى وجه الله ولم يتأثر بالهوى والجاه والسلطان.

ويبدو أن الحسن ولي القضاء من غير سعي إليه، ولا رغبة فيه، لأن كل ما كانت عليه تطمح إليه نفسه هو أن يحيا للعلم، وينقطع لتدريسه وتدوينه لا يصرفه عنه شيء في هذه الحياة، ولذلك حينما ورد إليه كتاب البكائي الذي يشير عليه بالاستعفاء استعفى واستراح[٣].

ومع أن استعفاء الحسن من القضاء كان الباعث عليه ورعه وتقواه فقد أخذ وسيلة للتشهير به، والطعن فيه، من قبل حساده وخصومه المتعصبين الذين لا يميلون إلى مذهب أهل الرأي، ومن هؤلاء العقيلي فقد حكى في كتابه (الضعفاء) فرية رواها عن إدريس بن عبد الكريم، عن إسحاق بن إسماعيل، قال: " كنا عند وكيع فقيل له: إن السنة مجدبة قال: وكيف لا تجدب، وحسن اللؤلؤي قاضٍ، وحماد بن أبي حنيفة قاضٍ؟[٤].

ولا يخفى على كل من له أدنى إطلاع على تاريخ فقهاء أهل العراق في تلك الفترة

---

= ١٩٢٦ م، والقضاء في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور: ص ١٣، نشر دار النهضة العربية

(١) ينظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله: ص ٩٧، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م بدار المعارف بمصر.

(٢) هذا الحديث رواه أبو هريرة وأخرجه البخاري ومسلم، سنن الترمذي: ٣: ٦١٥، تحقيق وتخريج محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى.

(٣) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٦، وتاريخ بغداد: ٧ / ٣١٤، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ١٤٦، ومسالك الأبصار القسم الأول: ج٣ ورقة ٤٧٧.

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٧ / ٣١٥.

أن هذه الفرية لا أساس لها من الصحة وذلك أن حماداً بن أبي حنيفة توفي سنة ١٧٦ هـ كما هو مدون في كتب التراجم[١]، وأن اللؤلؤي ولي القضاء سنة ١٩٤ هـ[٢]، كما أكدت جميع المصادر التي ذكرت توليته القضاء، فهل من المنطق والمعقول أن يكون قضاؤهما في زمن واحد؟ فضلاً عن أن حماداً بن أبي حنيفة لم يعرف عنه أنه ولي القضاء مطلقاً، وأن الحسن بن زياد لم يمكث في القضاء إلا مدة يسيرة ثم استعفى.

نحن إذن نرى أن هذه فرية لا يتصور وقوعها من مثل وكيع، وكيف وهو الذي يدرك تمام الإدراك أن التشاؤم هو مبناها، وأنه في مثل هذه الأمور محرم في دين الله.

ويبدو أن العقيلي كان من المتعصبين تعصباً مزرياً تجاه الإمام وأصحابه، ومتحاملا تحاملاً شنيعاً، بحيث لا يهدأ له بال ولا يقر له حال، إلا بالنيل من أبي حنيفة وأصحابه، وكتابه " الضعفاء " خير شاهد على ما أقول، فهو لا يذكر لأحد منهم منقبة واحدة، مع كونهم رؤساء الأمة في الفكر، وقادتها في الفقه، وزعماءها في التشريع برغم أنفه وأنف أتباعه من الحشوية، ولهذا نجد صاحبه ابن الدخيل يرد عليه رداً شنيعاً مشبعاً دفاعاً عن الحق وإنصافاً للعدل[٣].

وعلى الرغم من لباقة العقيلي في وضع الأكاذيب إلا أنه لم يستطع أن يحكم تدبير هذه الفرية، لأنها ظاهرة البطلان، مكشوفة لكل ذي عقل نير، وقلب سليم، أضف إلى ذلك أن إسحاق الطالقاني الذي أسند إليه العقيلي هذه الفرية يكذبه أناس كما يظهر ذلك من تاريخ الخطيب[٤].

يتضح مما ذكرت أن من بلغ مبلغ العقيلي من التعصب المزري المشين لا يكون موضع تعويل فيما يرويه، لعدم إنصافه في إنزال الناس منازلهم، ووضعهم في مكانتهم

---

(١) ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٨٧، والإمتاع للكوثري: ص ١٦.

(٢) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية: ورقة ٦٥، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٢، والفوائد البهية للكنوي: ص ٢٢٣.

(٣) ينظر تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، للكوثري: ص ٣٣، الطبعة الأولى ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م مطبعة الأنوار الزاهرة.

(٤) ينظر تاريخ بغداد ٦ / ٣٣٦، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م.

اللائقة بهم عن جدارة واستحقاق، ولا سيما عند اختلاف المذاهب، وتباين الاتجاهات.

ونعود إلى الحسن بعد تركه للقضاء في الكوفة، لنرى: هل بقى في الكوفة أو غادرها إلى بغداد؟ إن جميع المصادر التاريخية التي بين أيدينا لم تذكر شيئاً عن ذلك، ويغلب على الظن أنه عاد إلى بغداد مركز العلم، وموطن العلماء حينذاك لأنه ما انتقل إلى بغداد إلا من أجل العلم وتدريسه، وبث الدين وتعليمه، ونلمح هذا مما أشارت إليه المصادر التي تقول: هو كوفي نزل بغداد[١]، ولكن هذا لا يمنع من تردده على الكوفة من حين لآخر لزيارة معارفه فيها من العلماء، لأن الكوفة لم تزل مصدراً من مصادر الإشعاع الروحي، ومركزاً من مراكز التقدم الحضاري، ومهما يكن من أمر فإن الذي يهمنا هو استمرار الحسن في إكمال مسيرته في تعليم المتعلمين، وتفقيه، وإفتاء المستفتين، لا يفتر له عزم ولا تفلُّ له إرادة، حتى وافته المنية سنة (٢٠٤) هـ[٢].

وبموته انطوى علم من أعلام الفقه الإسلامي، ومحدث من محدثي الإسلام ومفكر من مفكريه، وإمام كبير من أئمته كان يتمتع بفكر عميق ونظر صائب، واجتهاد واسع، مع طول باع في السؤال والتفريع والتخريج فهو من الأئمة الذين أسدوا إلى الفقه الإسلامي يداً خالدة ستبقى ما بقي المسلمون معتصمين بدينهم ومحافظين على تراثهم ومعتزين بالأئمة الأعلام الذين تركوا آثاراً شاهدة بفضلهم في نفع الإنسانية، وهدايتها إلى الطريق المستقيم وقد اتفق المؤرخون على سنة وفاة الحسن اتفاقاً يقرب من الإجماع، ولم يشذ إلا صاحب النجوم الزاهرة عندما اعتبر وفاته سنة ٢٠٩ هـ، ولكنه رجع وقال: "قيل توفي سنة ٢٠٤ هـ وهو الأصح "[٣]، والعجب أن جميع المصادر التي أرخت لوفاته

---

(١) تاريخ بغداد، للخطيب: ٧ / ٣١٤، والنجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨، ومسالك الأبصار، القسم الثالث: ٣ / ٤٧٧، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٢) الفوائد البهية للكنوي: ٢ / ٢١١، والجواهر المضيئة للقرشي: ١ / ١٩٣، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١١ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢، وتاريخ الخميس: ١ / ٣٣٥، وطبقات الفقهاء، للشيرازي: ص ١١٥، طبع المكتبة العربية ١٣٥٦ بغداد وتاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٢٢ طبع بغداد ١٩٦٢ م.

(٣) النجوم الزاهرة للأتابكي: ٢ / ١٨٨، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ ١٩٣٠ م، بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة.

لم تذكر اليوم ولا الشهر الذي توفى فيه على الرغم من شهرته التي شاعت في جميع الأوساط العلمية آنذاك، فرحم الله الحسن قد كان فقيهاً كبيراً، وكان قدوة حسنة بعظيم تقواه، وعميق ورعه، وكريم سجاياه ودوام تبتله من أجل العلم، ونشر دين الله، واستنباط أحكامه للناس كي لا يضلوا السبيل في دينهم ودنياهم - رحمه الله - فقد أفنى عمره في الرواية والدراية وجزاه الله خير الجزاء، كفاه ما قدم للإسلام والمسلمين.

# الفصل الثالث

## الحسن بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه

**تمهيد:**

تبين من الفصل السابق أن الحسن بن زياد عاش حياته كلها تقريباً منقطعاً للعلم متفرغاً لمدارسته وتدريسه، وأنه كان حريصاً كل الحرص على أن يلم بثقافة عصره، ويبدو أنه لم يضع يوماً من عمره منذ شرع يطلب العلم، فقد ترك أثراً في دراسة الفقه ورواية الحديث وغيرها من العلوم الإسلامية حتى غدا مجتهداً كبير القدر، ومحدثاً جليل الشأن.

وكان الذي يسر له كل ما حرص عليه هو إقباله على العلم وما اتسمت به شخصيته من استعداد طيب لقبوله، فقد وهب الله له ذكاء حادا وحافظة واعية ؛ وعقلية خصبة، فضلاً عن إقامته في الكوفة وهي في ذلك الوقت مركز من أكبر مراكز العلم في العالم الإسلامي ومحط رحل العلماء، يفدون إليها من كل فج عميق، لكثرة فقهائها ومحدثيها، الذين نهضوا بالثقافة الإسلامية نهضة قوية كانت الأساس في تقدم البشرية ورقيها الحضاري، فكان لا بد لأبي علي الحسن بن زياد أن يتصل بعلمائها الأعلام، ويتتلمذ على شيوخها الأفذاذ، ويأخذ عنهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن نبوغ التلميذ، وحصوله على الملكات الراسخة في سائر العلوم لا تكون إلا بالتلمذة ولأن التلقي عن هذا الطريق أشد استحكاماً في النفس، وأقوى رسوخاً في القلب فضلاً عن اتساع العلوم لدى التلاميذ، وتنوع معارفهم ورسوخها في قلوبهم يطرد مع الشيوخ، وتعددهم كثرة وقلة، ولما كان الحسن قد عمر طويلاً، واستغرق اشتغاله بالعلم معظم حياته فقد كثر شيوخه كما كثر أصحابه وتلاميذه، ولهذا سيضطر البحث إلى الاقتصار على دراسة من كان لهم أثر مباشر في حياته من الشيوخ والأصحاب والتلاميذ وهم الذين كان لصلته الوثيقة بهم أثر واضح في الفقه وتطوره، والحديث وروايته.

وغني عن البيان أن المجال لا يتسع للحديث المفصل عن هؤلاء الشيوخ والتلاميذ وفيهم من هو جدير بدراسة مفردة بمؤلف خاص لذلك التزمت في تراجم أشهرهم منهج

الاختصار، مع التركيز على علاقة الحسن بهؤلاء الشيوخ والأصحاب والتلاميذ، ومدى تأثر الحسن بشيوخه وتأثيره في تلاميذه.

## المبحث الأول

## شيوخه

### الشيخ الأول: أبو حنيفة:

تذكر كتب التراجم أن الحسن بن زياد تفقه على الإمام أبي حنيفة، وحماد بن أبي حنيفة وزفر بن الهذيل، وأبي يوسف، وداود بن نصير، ووكيع بن الجراح، وأيوب بن عقبة، والحسن بن عمارة، وعيسى بن عمر الهمذاني مقرئ الكوفة بعد حمزة وغيرهم[١].

وبالبحث اتضح لي أن الإمام أبي حنيفة كان أكبر الشيوخ الذين تتلمذ لهم الحسن، لأن المدة التي جلسها في حلقته تجاوزت العشرين عاماً لذلك كان له أكبر الأثر في تكوينه الفقهي، وأبلغ التأثير في حياته العلمية، حتى كان اتجاهه الفقهي مطبوعاً بطابع أهل الرأي، على الرغم من سماعه من سعيد بن عبيد الطائي، وعبد الملك بن جريج، ومالك بن مغول، ووكيع بن الجراح وأيوب بن عقبة، والحسن بن عمارة من فقهاء المحدثين.

ومن المناسب أن أبدأ الحديث عن شيوخه بشيخه الأكبر أبي حنيفة - رحمه الله - فأقول: إن جميع المصادر التي أطلعت عليها لم تحدد الزمن الذي اتصل فيه الحسن بأبي حنيفة، والذي يبدو لي أنه اتصل بحلقة الإمام بعد أن ألم بالقراءة والكتابة، وحفظ بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية على عادة أبناء زمانه حين بلوغهم سنّ التلقي.

أما إيثار الحسن للإمام بملازمته له دون غيره من الفقهاء والمحدثين الذين كانت تزخر بهم مدينة الكوفة فيعود - فيما يبدو - إلى ما اتسم به أبو حنيفة من عمق التفكير، وقوة الحجة، ونبوغه في الفقه نبوغاً لم يبلغه أحد من الفقهاء، حتى نعت بالإمام الأعظم لدى المنصفين من المؤرخين، ووصف بأنه زعيم أهل الرأي بلا منازع ويكفي للتدليل على

---

(١) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ١٢ - ١٣.

ذلك ما قاله فيه كبار الأئمة، فهذا عبد الله بن المبارك[١] أحد معاصريه يقول: " إن كان الأثر قد عرف واحتيج إلى الرأي فرأي مالك وسفيان وأبي حنيفة، وأبو حنيفة أحسنهم رأياً وأدقهم فطنة، وأغوصهم على الفقه وهو أفقه الثلاثة "، ويقول أيضاً: " إن كان أحد ينبغي أن يقول برأيه فأبو حنيفة ينبغي له أن يقول برأيه[٢].

ويقول الأوزاعي فيه[٣]: " وهو أعلم الناس بمعضلات المسائل "[٤].

ويقول ابن شبرمة فيه: " عجزت النساء أن تلد مثل النعمان "[٥]

وكذلك يعود إلى ما وجده عند الإمام من شدة الورع والتواضع ونبل الطباع ما لم يجده عند معاصريه من الفقهاء كمحمد بن أبي ليلى، وسفيان الثوري، وابن شبرمة وغيرهم، وما أصدق زفر بن الهذيل في وصفه حين قال: " ومن كان أنبل من أبي حنيفة؟ كان حمولاً صبوراً، وكان من الورع وترك الغيبة على شيء عجز عنه الخلق "[٦].

ولقد كان مرهف الحس، رقيق الشعور، حاضر البديهة، تنفجر المعاني في ذهنه وتنثال على فكره متدافعة وقت الحاجة إليها، فلا يحبس له خاطر، ولا يغلق عليه نظر،

---

(١) هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولاهم المروزي، أفنى عمره منذ الصبا في العلم والعمل متنقلاً بين العواصم والثغور حاجاً ومجاهداً، كان من أخص أصحاب أبي حنيفة زاهداً ورعاً، كان صحيح الحديث، ثقة، ثبتاً، لم يكن في زمانه أطلب للعلم منه، جمع في كتبه نحواً من عشرين ألف حديث توفي سنة ١٥٠ هـ. ينظر كتابنا " زفر بن الهذيل أصوله وفقهه ": ص ٩٣ ومراجعه.

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١٣ / ٣٤٣، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٦٧، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٢٧.

(٣) هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي إمام من أئمة العلم والفقه والحديث وكان مجتهداً مطلقاً صاحب مذهب فقهي، انتشر في الشام وغيره من البلاد الإسلامية ولكنه اندثر بموت أتباعه، توفي سنة ١٥٧ هـ.

ينظر تذكرة الحفاظ: ١ / ١٧٨، ووفيات الأعيان: ٢ / ٣١٠.

(٤) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية: ورقة ٩.

(٥) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء لابن عبد البر: ص ١٣١ نشر مكتبة القدسي سنة ١٣٥٠ هـ.

(٦) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه، للمؤلف: ص ٧٢، ومناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٢٠٦.

ولا يفحم في جدال، ما دام الحق رائده وكان من الأدلة ما يؤيده، ولقد شهد بذلك كله، ليس في العراق فحسب، بل في أكثر البلدان فهذا الليث بن سعد فقيه مصر يقول: " كنت أتمنى أن أرى أبا حنيفة حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ فقال رجل: يا أبا حنيفة وسأله مسألة فوالله ما أعجبني صوابه كما أعجبني سرعة جوابه "[١].

هذه جملة من مزايا الإمام حملت كثيراً من عشاق العلم والفقه أن يولوا وجوههم شطره بمختلف طبقاتهم، وقد ذكر ذلك الكردري فقال: " اختلف إلى أبي حنيفة الطبقة العليا، ثم أبو يوسف وأسد بن عمرو[٢]، والقاسم بن معن[٣]، وزفر بن الهذيل، وأبو بكر الهذلي، والوليد بن أبان والحسن بن زياد اللؤلؤي، ويوسف بن خالد السمتي وداود الطائي، ويحيى بن زكريا[٤]، وابن المبارك والمغيرة بن حمزة، ومحمد بن الحسن وغيرهم[٥].

هؤلاء بعض خاصته الذين كانوا يجلسون في حلقته، ويأخذون عنه، وقد وقعوا من نفسه موقعاً فأغدق عليهم حبه وخصهم برعايته، وأظلهم بعطفه وكان لا يدع توجيههم،

---

(١) ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١٤٧، طبع ونشر دار الفكر العربي مطبعة مخيمر بالقاهرة.

(٢) هو أبو عمرو أسد بن عمرو الفقيه الكوفي صاحب الإمام أبي حنيفة وهو أحد الأعلام في زمانه ومكانه. روى الصيمري بإسناده إلى أبي نعيم قال: أول من كَتب كتب أبي حنيفة أسد بن عمرو مات سنة ١٨٠ هـ. ينظر تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا طبع مطبعة العاني ١٩٦٢ م.

(٣) هو الإمام الحافظ القاسم بن معن المسعودي، المتوفى سنة ١٧٥ هـ كان من أروى الناس للحديث والشعر وأعلمهم بالفقه والعربية، وهو من أجل أصحاب أبي حنيفة، وترجمة حياته في طبقات الحفاظ للذهبي، والجواهر المضيئة للحافظ القرشي.

ينظر فقه أهل العراق وحديثهم، لمحمد زاهد الكوثري: ص ٦١، الطبعة الأولى ١٣٩٠ – ١٩٧٠ م، بيروت.

(٤) هو يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، الحافظ الثبت الفقيه كان من أجل أصحاب أبي حنيفة توفي سنة ١٨٣ هـ.

ينظر فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٢.

(٥) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ١٢٩.

بل كان ينتهز كل فرصة لنصحهم وإرشادهم، قال الحسن بن زياد: سمعت أبا يوسف يقول: اجتمعنا عند أبي حنيفة - رحمه الله - في يوم مطير في نفر من أصحابه منهم داود الطائي، وعافية الأودي والقاسم بن معن المسعودي وحفص بن غياث النخعي، ووكيع بن الجراح، ومالك بن مغول، وزفر بن الهذيل، وغيرهم، فأقبل علينا فقال: أنتم مسار قلبي، وجلاء حزني، قد أسرجت لكم الفقه، وألجمته، فإذا شئتم فاركبوا وقد تركت لكم الناس يطئون أعقابكم ويلتمسون ألفاظكم، وذللت لكم الرقاب، وما منكم أحد إلا وهو يصلح للقضاء، وفيكم عشرة يصلحون أن يكونوا مؤدبي القضاة، فسألتكم بالله بقدر ما وهب الله لكم من جلالة العلم، لما صنتموه عن الاستئمار، فإن بلى رجل منكم بالدخول في القضاء فعلم من نفسه خربة سترها الله تعالى عن العباد لم يجز قضاؤه، ولم يطلب له رزقه، فإن دفعته ضرورة إلى الدخول فيه فلا يجعلني بينه وبين الناس حجاباً، وليصل الصلوات الخمس في الجامع، وليناد عند كل صلاة من له حاجة، فإذا صلى صلاة العشاء الآخرة نادى ثلاث مرات، من له حاجة؟ ثم دخل إلى منزله، فإن مرض مرضاً لا يستطيع الجلوس معه أسقط من رزقه بقدر مرضه، وأيما إمام غل فينا أو جار في حكمه بطلت إمامته، ولم يجز حكمه، وإن أذنب ذنباً بينه وبين الناس أقام عليه أقرب القضاة إليه[1].

وعلى هذا الأساس الكريم كان الإمام يهتم بتربية تلاميذه، ويمنحهم خالص وده، وصادق توجيهه، ولم يكتف بذلك، بل كان يحرص أشد الحرص على رعايتهم مادياً، فالحسن بن زياد حينما علم الإمام بفقره وحاجته أجرى عليه رزقاً، وقال له: " التزم الفقه فإني ما رأيت فقيهاً معسراً قط "[2] لما لمسه فيه من شغف بالعلم وحب له، وإقبال شديد عليه يبشره بمستقبل زاهر، هذا دليل على قوة فراسة الإمام عند دراسته لتلاميذه، فقد أصبح الحسن موسراً بعد أن كان معسراً، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عمق إيمان الإمام، وقد صدق الرسول - ﷺ - حينما قال: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٩٩ - ١٠٠.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ٢٥٧.

بنور الله»[١].

وتجاه هذا البذل والعطاء من الإمام كان لا بد أن يقابل من جانب التلاميذ بحب شديد له، وتقدير بالغ ما بعده تقدير.

ومن الشواهد التي تدل على مبلغ حب الحسن للإمام، وتقديره له، وإعجابه به، متابعته في المذهب، وحفظه لآرائه، وقيامه بنشرها في كل مكان، ولهذا لا نجد كتاباً من كتب الفقه الحنفي، بل باباً من أبوابه إلا وفيه عشرات الآراء للإمام بروايته، مما يوحي بأنه كان أكثر تلاميذ الإمام رواية عنه وهذا دليل واضح على اتخاذ الحسن مذهب الإمام أبي حنيفة مذهباً له في أغلب ما رواه عنه، وهو أكبر شاهد كذلك على تأثره به أبلغ التأثر، فهو يتابعه في كثير مما ورد عنه في كتابه المجرد الذي يحتوي على ما رواه عن أبي حنيفة من المسائل وأدلتها، وكذلك رواياته عنه في غير المجرد، فضلاً عن عشرات المسائل التي وافق فيها الإمام، ونجدها مبثوثة في مطولات الفقه الحنفي كالمبسوط للسرخسي، وفتح القدير لابن الهمام، وبدائع الصنائع للكاساني، والبناية شرح الهداية، وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، واختلاف الفقهاء للطبري، وغيرها من الكتب.

ويبدو أن نقل الحسن للرواية عن الإمام لا يعني إلا اتفاقه معه واتباعه فيها، وهذا ما نرجحه، وبخاصة أن الحسن لم يؤثر عنه رأي في المسألة المروية يخالف فيه الإمام لا منفرداً ولا متفقاً مع أحد الأصحاب وهذا ما ينطبق أيضاً على أصحاب الإمام الكبار: أبي يوسف ومحمد، ولا بأس بأن نجتزئ بمسألتين من المسائل التي تشير إلى تأثر الحسن بالإمام، واتخاذ مذهبه مذهباً له.

**المسألة الأولى:** في القسمة.

قال الحسن: وهو رواية عن الإمام: " لو كانت ثياب بين رجلين أو غنم أو أشبه ذلك مما يقسم، فباع أحدهما حصته من شاة أو من ثوب أو مما سوى ذلك منها - كان

---

(١) أخرجه الترمذي فقال. حدثنا محمد بن إسماعيل، أخبرنا أحمد بن أبي الطيب أخبرنا مصعب بن سلام، عن عمرو بن قيس، عن عطية عن أبي سعيد الخدري، سنن الترمذي: ٤ / ٣٦٠، ضبطه وراجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان، نشر محمد عبد المحسن الكتبي، طبع مطبعة الفجالة الجديدة.

لشريكه أن يبطل ذلك عليه ؛ وفي رواية محمد لم يكن لشريكه أن يبطل ذلك عليه، وقد رجح أبو جعفر الطحاوي رواية الحسن فقال: (وبه نأخذ وفي الفيضية) قال أبو جعفر: هكذا كما قال الحسن "[١].

**المسألة الثانية:** في جواز المزارعة المشروطة بشرط لا منفعة فيه

قال الحسن في المجرد، وهو رواية عن أبي حنيفة: " لو شرط أحد المزارعين في المزارعة ألا يبيع الآخر، ولا يهبه، فالمزارعة جائزة، والشرط باطل "[٢] خلافاً لأبي يوسف فقد جعل البيع بهذا الشرط فاسداً " ووجهه أنه شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه، ولا جرى به التعارف بين الناس فيكون مفسداً كما في سائر الشرائط المفسدة "[٣] ويبدو أن ما قاله الحسن هو الراجح، لأن هذا الشرط لا منفعة فيه لأحد فلا يوجب الفساد، ولأن فساد البيع في مثل هذه الشروط إنما يكون بسبب تضمنها الربا بزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض، ولهذا صحح الكاساني جواز مثل هذه المزارعة[٤].

أخلص مما مضى إلى أن رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة، وتسجيله لنبذ من مناقبه، ودفاعه عن آرائه أكبر دليل على مبلغ حبه له، وعظيم بره، ومدى تأثره بفقهه، ولكن مع هذا التأثر البالغ يجب ألا يعزب عن بالنا أن ما ألم به الحسن عن الإمام من تراث ضخم وافقه في معظمه لم يكن صادراً عن تقليد واتباع وإنما كان عن فهم للدليل واجتهاد في النصوص، لأن أبا حنيفة - رحمه الله - كان فقيهاً حراً يحرص كل الحرص على أن يزرع بذور الحرية الفكرية في نفوس تلاميذه، ومن أجل ذلك كان يحاول أن يجعل جو حلقته مجالاً صالحاً لتكوين الفقه الحر والمفكر المستقل الذي يعتز بعقله، ويعمل بفكره، ويتمسك برأيه عن دليل، فهو لم يكن يفرض عليهم آراءه فرضاً، وإنما كان يدارسهم آراءه ويتعرف آراءهم وبخاصة تلاميذه الكبار: أبو يوسف وزفر ومحمد بن

(١) مختصر الطحاوي بتحقيق أبي الوفا الأفغاني: ص ٤١٨، طبع مطبعة دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٠ هـ.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ١٧٠، الطبعة الأولى ١٣٢٧ هـ.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

الحسن وعافية: ويناقشهم الند للند، لا مناقشة الأستاذ لتلميذه الصغير، وكثيراً ما كان ينتهي برأي، وينتهي بعض تلاميذه برأي آخر وسيان عنده أن يكون رأيه هو الراجح أو رأي تلاميذه، لإخلاصه العظيم في طلب الحق، وقد ثبت رجوعه عن قوله بجواز قراءة القرآن بغير العربية إلى قول الصاحبين: " وهو أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لا على أنه قرآن "[١].

وكان يحضهم على الاجتهاد، ويشجعهم على المناظرة ويخوض معهم غمارها، إما بمناظرتهم كما كان يفعل مع زفر بن الهذيل[٢]، وإما بحضوره في المناظرة التي كانت تجري بين أصحابه، لبيان وجه الصواب[٣]، وهذا لعمري أسلوب بديع في التدريب على المناظرة في العلم، ومنهج رائع في شحذ الأذهان وتنمية الملكات، وتقوية العقول، لتكون مستقلة في الرأي والنظر وقادرة على الاجتهاد، واستنباط الأحكام ومتمكنة من مواجهة كل ما يجد من الحوادث والإفتاء فيها بشجاعة حسب ما تمليه عليهم أصول الدين الحنيف.

وخلاصة القول: أنه إذا كان الحسن بن زياد قد تأثر بالإمام أبي حنيفة عن طريق ما تلقاه عنه من فقه وحديث، ووافقه في غالب آرائه عن فهم ودراية - فإن أهم ما تلقاه عنه هو تنميته ملكة الاجتهاد في الرأي ونزعته إلى الاستقلال في الفهم، وقدرته على استنباط الأحكام، والدليل على ذلك مخالفته للإمام وأصحابه في الكثير من الفروع الفقهية التي سندرسها مفصلة إن شاء الله.

ويبدو أن المدة التي تتلمذ فيها الحسن للإمام أبي حنيفة لم تكن كافية لأن تجعله إماماً لا يحتاج إلى أن يجلس من أحد مجلس التلميذ فإنه لما مات الإمام أبي حنيفة لم يجد بداً من التلمذة على زفر بن الهذيل خليفة الإمام في حلقته من بعده.

**الشيخ الثاني:** زفر بن الهذيل.

---

(١) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ١٢٠، كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ١ / ٢٥، وأبو حنيفة لأبي زهرة: ص ٢٣٩، الطبعة الثانية.

(٢) ينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٦٣، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ١٣٧.

(٣) لمحات النظر في سيرة الإمام زفر الكوثري: ص ١٠ - ١١، طبع سنة ١٣٦٨ بمطبعة الأنوار.

أما زفر فهو الشيخ الثاني للحسن بن زياد، وهو من أقدم أصحاب أبي حنيفة، ومن أسرة كريمة النسب، شريفة المحتد، ينتهي نسبه – على ما ذكر ابن خلكان–[١] إلى معد بن عدنان، وكان لوالده الهذيل ثلاثة بنين الكوثر، وهرثمة، وزفر، وقد أثنى عليهم أبو الشيخ ثناء جميلاً، وأنزلهم منزلاً كريماً فقال: وكان لهذيل ثلاثة: الكوثر وهو أكرمهم، وكان ينزل بأصبهان في قرية بزان، وعليه قدم زفر بن الهذيل، وهرثمة بن الهذيل، وكان من أعرف الناس بالأنساب والأشعار، وعنه أخذ حماد الرواية، وزفر بن الهذيل، وكان أفقههم "[٢].

وكانت أسرة زفر في سعة من الرزق وبحبوحة من العيش، فتربى زفر في أحضانها، وترعرع في رعايتها، ونشأ نشأة دينية طيبة كما ينشأ غيره من أبناء ذوي اليسار حينذاك، فلم يكد يبلغ السن التي تؤهله للتعليم حتى انصرف إلى العلم ينهل من نبعه الصافي، فحفظ القرآن الكريم الذي فتح عقله، ونمى مواهبه، وقوى ذكاءه، واستقى من حكمته وفصاحته وهديه ما برد غلته وأشبع جوعته، ثم شرع يحفظ حديث رسول الله – ﷺ – ويدرسه على رجاله المشهورين من أمثال " سليمان بن مهران وإسماعيل بن أبي خالد، ومحمد بن إسحاق وحجاج بن أرطأة "[٣] وجماعة آخرين " كيحيى بن سعيد الأنصاري، ويحيى بن عبد الله التميمي، وأيوب السختياني، وزكريا بن أبي زائدة، وسعيد بن أبي عروبة "[٤].

وهكذا ظل زفر بن الهذيل ينهل من هذه المناهل العذبة، ويرتوي من هذه الينابيع الثرة حتى غدا محدثاً متقناً وحافظاً كبيراً[٥]، وثقة مأموناً[٦].

---

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان: ١ / ١٩٠، طبع القاهرة ١٢٧٥ هـ بدار الطباعة المصرية، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٤.

(٢) طبقات المحدثين بأصبهان: ورقة ٦٨، وهي مخطوطة بظاهرية دمشق تحت رقم ٦٥ تاريخ، وينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٧.

(٣) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام: ٦ / ١٧٧.

(٤) لمحات النظر في سيرة الإمام زفر: ص ١٤.

(٥) الثقات لابن حبان: ٢ / ورقة ٩٥ مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٧١١.

(٦) لسان الميزان، لابن حجر: ٢ / ٤٧٦، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا: ص ٧٥، والفوائد البهية، وينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٩، فقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري: ص ٦٠.

بل لقد بلغ في دراسة السنة مبلغاً كبيراً حتى أصبح ناقداً دقيقاً، ومميزاً بصيراً قال أبو نعيم: " كنت أعرض الحديث على زفر فيقول: " هذا ناسخ وهذا منسوخ، وهذا يؤخذ وهذا يرفض "(١).

وقد بلغ من ثقته بنفسه وحرصه على أحاديث رسول الله - ﷺ - أنه كان يتعرض لبعض المحدثين من تلامذته، ويدعوهم إلى عرض ما في جعبتهم من أحاديث عليه، حتى يبين الصحيح من الموضوع، والقوي من الضعيف " قال أبو نعيم: قال لي زفر - رحمه الله-: هات أحاديثك أغربلها لك غربلة "(٢) كل هذا يدل على أنه كان من كبار الحفاظ والمحدثين المشهورين بالحفظ والإتقان وفيما يلي بعض ما قاله فيه بعض النقاد من أهل الحديث قال ابن معين، هو ثقة مأمون(٣)، وقال يحيى بن سعيد: زفر ثقة مأمون زاهد(٤)، وجاء في الثقات " أنه كان متقناً حافظاً قليل الخطأ، لم يسلك مسلك صاحبيه في قلة التيقظ في الروايات(٥)، ثم شاء الله أن يجمع زفر في الفقه إلى الحديث فيتتلمذ لأبي حنيفة الذي نهض بالفقه نهضة عميقة واسعة، كانت الأساس القوي لتطور فقه أهل الرأي الذي يختلف في منهجه عن فقه أهل الحديث، لأنه أدرك أن لا رواية إلا برأي، وأنه لا يستقيم رأي إلا برواية، وهي الطريقة المثلى في الجمع بين الحديث والرأي، ولأن الفقه هو الممهد لفهم الحديث، ومعرفة مراميه، ويؤيد ذلك " ما روي عن الأعمش أنه كان يسأل أبا حنيفة - رحمه الله - عن مسائل ويجيبه أبو حنيفة فيقول له الأعمش من أين لك هذا؟ فيقول: أنت حدثتنا عن إبراهيم وحدثتنا عن الشعبي بكذا وكذا، فقال له الأعمش: يا

---

(١) الجواهر المضيئة: ٢ / ٥٣٥، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٨٣.

(٢) الجواهر المضيئة: ٢ / ٥٥٣، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٨٣، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٥٣.

(٣) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام: ٦ / ١٧٧، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ج ١ القسم الثاني: ص ٦٠٨، الهند سنة ١٣٧١.

(٤) الجواهر المضيئة: ٢ / ٥٣٤ هامش.

(٥) الثقات لابن حبان: ٢ / ورقة / ٩٥، ولسان الميزان، لابن حجر: ٢ / ٤٧٦، الطبعة الأولى، بحيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ.

معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة[١].

راح زفر يجتهد في طلب الفقه، ويدأب بنشاط للاستزادة من ينابيعه على يد شيخه أبي حنيفة حتى غلب عليه الفقه[٢]، وبمرور الأيام اتسعت ثقافته الفقهية، وتفتح ذكاؤه، وعظم نبوغه في الفقه وبرع في مصادره، وبخاصة القياس، حتى كان أقيس أصحاب الإمام وأشدهم التزاماً لمسلكه في الرأي، بشهادة الإمام أبي حنيفة نفسه حيث كان يجله ويقول: " هو أقيس أصحابي "[٣] والحق أنه كان يعد أحد أركان المجمع الفقهي الذي يرأسه أبو حنيفة في الكوفة، وقد شارك زفر فيه بقسط وافر في تحقيق المسائل وحل المشكلات ثم عمل على تقدم الفقه بكل ما أوتي من جهد وطاقة، وبكل ما وهب من حدة ذكاء، وقوة حجة، وأسهم في تطويره في حياة الإمام وبعد وفاته بلا انقطاع، ويؤيد ذلك ما أثر عنه من مئات المسائل المبثوثة في كتب الفقه الإسلامي، منها ما وافق فيها الإمام عن نظر واجتهاد، ومنها ما خالفه فيها عن حجة وبرهان.

من ذلك كله يتضح لنا مدى أثر زفر في ازدهار الفقه، وشدة حرصه على العناية به، والمحافظة عليه، وقد صدق الحسن بن حماد حين قال: " كان الحفاظ للفقه - كما يحفظ القرآن - أربعة: زفر، ويعقوب، وأسد بن عمرو، وعلي بن مسهر "[٤].

وعلى الرغم من هذه المبالغة في الحفظ فإن زفر قد علا شأنه، ونال شهرة كبيرة بين أصحابه، ونزل منزلة سامية في نفس الإمام، ولهذا كان هو المقدم عنده من بين سائر الأصحاب، قال الحسن بن زياد " إن المقدم في مجلس الإمام زفر بن الهذيل، وقلوب الأصحاب إليه أميل "[٥] بل لقد كان الإمام يجله لعلمه وفصاحته وقوة منطقه غاية الإجلال، وقد سمعه مصعب بن المقدام يقول: " ما اجتمع قلبي كله لرجل إلا لزفر إذا تكلم "[٦].

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ١٦٣.

(٢) ينظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي: ١ / ١٩٧.

(٣) الفوائد البهية للكنوي: ١ / ٧٥. وتاج التراجم: ص ٧٥، زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٣٧.

(٤) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٦، وينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٥٩.

(٥) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٣، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٨٧.

(٦) مناقب الكردري: ٢ / ١٨٩.

حقاً لقد بلغ زفر القمة في الفقه بفضل ما بذله من جهد في طلبه، وإخلاص لله في تعليمه، وتفكير مستمر في قضاياه، حتى وصل مرتبة الأئمة المجتهدين فاستحق من أجل ذلك ثناء كثيراً من معاصريه من الفقهاء، فهذا الفضل بن دكين يقول: " لما مات الإمام لزمته، لأنه كان افقه أصحابه، وأورعهم، فأخذت الحظ الأوفر منه "[١] وهذا يحيى بن أكثم يقول: سمعت أبي يقول: كان زفر أفقه أصحاب أبي حنيفة، وأجمعهم لخصال الخير "[٢].

وما أجمل أن نختم هذه الشهادات بشهادة شيخه أبي حنيفة حين خطب في زواجه حيث قال: " هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين وعلم من أعلام الدين، في حسبه وشرفه وعلمه "[٣] وقد سئل الإمام قبل أن يلتحق بالملأ الأعلى إلى من نختلف بعدك؟ قال: إلى زفر بن الهذيل[٤] هذه بعض حقائق عن زفر هي التي جعلت طلاب العلم يهرعون إليه بعد موت الإمام ليقبسوا من علمه، ويفيدوا من فيضه، وكان من بينهم كبار الفقهاء والمحدثين كعبد الله بن المبارك، والحسن بن زياد اللؤلؤي، ووكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة، وهلال بن يحيى المعروف بهلال الرأي، وكثير غيرهم.

فزفر بن الهذيل هو الأستاذ الثاني الذي جلس الحسن بين يديه مجلس التلميذ ليكتمل نضوجه الفقهي: وليضم إلى حصيلته الفقهية ما جد من آراء، ومعلوم أن زفر بن الهذيل لم يختلف في منهجه الفقهي عن شيخه أبي حنيفة وإنما سلك مسلكه في تقرير المسائل، وإيجاد الأجوبة على ضوء أصول شيخه الإمام أبي حنيفة الذي كان معجباً به، ومحباً له ولكن هذا الاتفاق في أصول المنهج العامة لا يمنع من الاختلاف في بعض مسائل الأصول والفروع، وقد وجدت كثيراً من آرائه الأصولية في كتابي كشف الأسرار وأصول السرخسي يخالف فيها أبا حنيفة وبقية الأصحاب، وكذلك وجدت في تأسيس النظر للدبوسي بعض القواعد الأصولية التي خالف فيها الإمام وأصحابه، أضف إلى ذلك وجود

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٤، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٦٩.

(٢) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٥٩، وعقد الجان، للعيني: ج ١٣ القسم الأول ورقة ٦٥.

(٣) الفوائد البهية: ١ / ٧٥، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٣، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٧٧.

(٤) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٥، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٨٩ - ٩٠.

مئات المسائل الفرعية المبثوثة في كتب الفقه الإسلامي والمنسوبة لزفر إما موافقاً لفقهاء المذهب وإما مخالفاً، وعلى الرغم من وجود هذا الاختلاف في مسائل أصول الفقه وفروعه فإن زفر لم يبلغ مبلغ شيخه أبي حنيفة في الفقه، ولم يتجاوز منهجه الذي رسمه للمذهب الحنفي، ولذلك كان تأثيره في الحسن بن زياد امتداداً لتأثير الإمام أبي حنيفة في دراسة الفقه، ولكن هذا التأثير كان ضئيلاً ومحدوداً لسببين:

الأول: ضيق صبر زفر في التعليم من كثرة أسئلة الحسن، وحبه الاختصار في الجواب جعل الحسن يلتجئ إلى أبي يوسف، الذي كان يطول المسألة ويبسطها بسطاً، لذلك لم ينقطع الحسن إلى زفر انقطاعاً تاماً كما أشرت سابقاً.

الثاني: قصر المدة التي رأس فيها زفر حلقة الإمام، والتي لا تتجاوز ثماني سنوات، علماً بأنه قد سافر إلى البصرة في آخرها بسبب ميراث أخيه، فتشبث به أهل البصرة ومنعوه من الخروج، فمكث فيها حتى لقي حتفه سنة ١٥٨ هـ.

حقاً لقد كانت العلاقة بين الحسن وشيخه زفر علاقة مزدوجة فهي علاقة تلميذ بأستاذه بقدر ما هي علاقة بين صاحبين متحابين يتدارسان ويتفاهمان، ويعملان على تقدم الفقه، وازدهاره، ولا غرابة أن يكون زفر أعظم حظاً من العلم وأكثر حفظاً له من الحسن، لأن ظروفه أتاحت له أن يتلقى العلم عن شيخه أبي حنيفة، وغيره من الشيوخ قبل صاحبه، وقد أشرت فيما سبق إلى أن الحسن بلغ بعد موت الإمام درجة كبيرة من العلم تكاد تجعله في مصاف أستاذه الثاني، إذ الاثنان اغترفا معاً من منهل واحد مدة طويلة تنيف على العشرين عاماً، ومع ذلك فإن أثر زفر الفقهي في الحسن بن زياد لا ينكر، وفضله عليه لا يجحد، ويمكن أن نلمس هذا الأثر في نفس الحسن إذا ذكرنا أنه كان اللسان الذاكر لمآثر زفر الناشر لأخلاقه، الذي يشيد بعلمه، ويجله لفضله، ويكن له كل ود واحترام، ومن مظاهر هذا التأثير روايته بعض آرائه، وموافقته له فيها عن نظر واجتهاد وحسبنا الاستشهاد لهذا بهاتين المسألتين.

**المسألة الأولى:** إذا كان بين أسنان الصائم فأكله أيفطر أم لا؟

قال الحسن بن زياد فيما يرويه عن زفر: " إنه إذا كان بين أسنان الصائم شيء من لحم أو سويق أو خبز، فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر، فعليه القضاء

والكفارة، وقال أبو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه "[١].

**المسألة الثانية:** إذا اشترى قلب فضة بعشرة فإذا فيه عشرون أيجوز البيع أم لا؟

يقول الإمام وصاحباه: " إذا اشترى قلب فضة بعشرة دراهم على أن فيه عشرة فإذا فيه عشرون درهماً جاز البيع، سواء قال درهم بدرهم أو لم يقل، وقال زفر والحسن - رحمهما الله-: البيع باطل، لأنهما نصا على عقد الربا بتسمية العشرة بمقابلة قلب وزنه عشرون درهماً[٢] فمن هاتين المسألتين يتضح لنا بعض أثر زفر في تلميذه وصاحبه الحسن بن زياد.

**الشيخ الثالث:** أبو يوسف القاضي:-

أما الشيخ الثالث الذي جلس الحسن منه مجلس التلميذ فهو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبته الأنصاري[٣] وسعد بن حبته الذي ينتسب إليه أبو يوسف أحد الصحابة الذين اشتركوا في غزوة الخندق، وأبلى فيها بلاء حسناً حتى نال إعجاب الرسول - ﷺ - لصدق عزيمته، وعظيم بلائه في ساحة القتال، فأرسل إليه، فلما مثل بين يديه: " قال له من أنت؟ فقال سعد بن حبته فيقول الرسول: أسعد الله جدك، اقترب مني فاقترب منه، فمسح على رأسه "[٤] إعجاباً وتقديراً لكفاحه وجهاده في سبيل الله " وكان أبو يوسف يقول: " أجد بركة هذه المسحة فينا "[٥] ثم يشاء الله أن يهاجر سعد إلى الكوفة مع غيره من الصحابة بعد أن فتحها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأن يتخذها مقراً له ولأبنائه ثم لأحفاده من بعده.

ولد أبو يوسف عام ١١٣ هـ في أرجح الأقوال من أبوين فقيرين ونشأ في أسرة

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص: ١ / ١٩٠، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٤ / ٨٧.

(٣) ينظر تاريخ بغداد: ١٤ / ٢٤٣، وتاج التراجم: ص ٦٠، ووفيات الأعيان: ٢ / ٣٠٣، والفوائد البهية: ص ٢٢٥.

(٤) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، للكوثري: ص ٥ - ٦.

(٥) المرجع نفسه: ص ٦، وينظر فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء، للدكتور عبد العظيم شرف الدين: ورقة ٨٠، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة دار العلوم، والطبقات السنية: ٤ / ورقة/ ٣٠٠.

فقيرة كادحة كانت تحرص على ما يسد رمقها، أكثر من حرصها على طلب العلم ولكن الفقر غالباً ما يتيح الفرصة لظهور رجال ذوي مواهب كبيرة وهمم عالية تتغلب على المشكلات وتكتسح ما يعترضها من صعوبات، ولا يثنيها عن عزمها، وتحقيق أمانيها، ما يصادفها من عقبات، وقد كان أبو يوسف واحداً من هؤلاء استطاع أن يتغلب على كل ما جابهه في حياته، حتى غدا شخصية قوية مرموقة، لها منزلتها السامية في الفكر الإسلامي، وذلك بجمعها بين علمي الرواية والدراية ؛ وقيامها بنصيب مشكور في خدمة الفقه الإسلامي وتطويره، كما استطاعت هذه الشخصية بفضل ما أوتيت من حدة ذكاء أن تعتلي أسمى مناصب الدولة في عهد الخلفاء الثلاثة المهدي والهادي والرشيد.

لقد كان أبو يوسف شغوفاً بالعلم مولعاً به، منذ نعومة أظفاره، فما إن بلغ السن التي تؤهله للتعليم حتى أقبل على رجال الحديث، يحفظ عنهم أحاديث رسول الله - ﷺ - ويرويها بين الناس، ولهذا عرف بكثرة الحفظ وغزارة الحديث، فهذا الإمام ابن جرير الطبري يقول: " كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً، وكان يعرف بحفظ الحديث، كان يحضر المحدث فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم ويرويها على الناس، وكان كثير الحديث "(١) وممن روى عنه " محمد بن الحسن الشيباني، وبشر بن الوليد، وعلي بن الجعد، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين "(٢).

وقد أقبل أبو يوسف على دراسة الحديث إقبالاً منقطع النظير لشغفه العظيم به، وجهه لصاحبه، فهو لم يمكث بالكوفة فقط، ولم يكتف بما نهله من علوم شيوخها، بل رحل إلى المدينة المنورة، ولقي الإمام مالكاً وأخذ عنه، واستمر في دراسة الحديث وروايته حتى شهد له الكثيرون بالحفظ والصدق والبعد عن الكذب، قال يحيى بن معين: أبو يوسف أنبل من أن يكذب، كما شهد له بالتقدم على كل أصحاب الرأي بقوله: "ليس أحد من أصحاب الرأي أثبت عندي من أبي يوسف، ولا في أصحاب أبي حنيفة

---

(١) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر: ص ١٧٢، وفقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري: ص ٦٢.

(٢) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، للعيني: ج ١٣ ورقة ٢١٥.

أحفظ للفقه عندي منه "[١].

وحسب أبي يوسف من علو الدرجة في الحديث أنه كان أستاذاً لأحمد بن حنبل الذي عده الطبري من الحفاظ لا من الفقهاء، فلم يذكره في كتابه اختلاف الفقهاء، قال الإمام أحمد بن حنبل: " أول ما طلبت الحديث ذهبت إلى أبي يوسف القاضي، ثم طلبنا بعد فكتبنا عن الناس وعن عمرو بن محمد الناقد "[٢].

وكما التقى أبو يوسف برجال الحديث التقى برجال الفقه، كابن أبي ليلى الذي جلس بين يديه زهاء تسع سنين، وأبي حنيفة الذي تحول إلى مجلسه بعد ذلك، وقد قيل في سبب تحوله إلى مجلس الإمام " إنه كان يناظر زفر بن الهذيل - رحمهما الله - وتبين له بالمناظرة معه تفاوت ما بين فقه أبي حنيفة وابن أبي ليلى - رحمهما الله-، فتحول إلى مجلس أبي حنيفة "[٣].

وفي حلقة هذا الإمام الجليل ألقى عصا التسيار فلازمه، وانقطع إليه مدة تزيد على سبع عشرة سنة، روى الصيمري بسنده إلى أبي يوسف أنه قال: " صحبت أبا حنيفة سبع عشرة سنة لا أفارقه في فطر ولا أضحى إلا من مرض "[٤] وقد استفاد منه خلالها مادياً وعلمياً، أما مادياً فقد تعهده بعطاياه حينما علم بفقره وحاجته، حتى استغنى آخر الأمر فأقبلت عليه الدنيا، ومما يدل على ذلك أنه أوصى قبل وفاته " بمائة ألف لأهل مكة، ومائة ألف لأهل المدينة ومائة ألف لأهل الكوفة، ومائة ألف لأهل بغداد "[٥].

وأما علياً فقد لزم مجلس الإمام أبي حنيفة حتى تخرج على يديه فقيهاً عظيماً يشار إليه بالبنان، وكان الإمام قد حبب إليه الفقه، وزينه في قلبه، فكان يقبل على المجلس بشغف لا نظير له، لمدارسة الفقه وحفظه حتى إنه كان يجد في نفسه شوقاً إلى هذا المجلس الكريم بعد موت شيخه أبي حنيفة وابن أبي ليلى. قال عمر بن حماد: " سمعت أبا

---

(١) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء: ورقة ٩٦، حسن التقاضي: ص ٢٩.

(٢) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: ج ١٣ ورقة ٢١٥، وينظر فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء: ورقة ٩٦، وحسن التقاضي: ص ٢٨.

(٣) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٠١، الطبعة الثانية.

(٤) حسن التقاضي، للكوثري: ص ١٧.

(٥) تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٤٠.

يوسف يقول ما كان في الدنيا أحب إلى من مجلس أجلسه مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى فإني ما رأيت فقيهاً أفقه من أبي حنيفة، ولا قاضياً خيراً من ابن أبي ليلى "[١].

ويبدو أن أبا يوسف كان يتصل بالمحدثين حتى في حياة الإمام أبي حنيفة وبعد وفاته، ويتلقى على أيديهم أحاديث رسول الله - ﷺ - حتى عد أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث[٢]، وكان أتبع أهل الرأي للحديث فقد روي أن رجلاً سأل المزني عن فقهاء العراق فقال له: " ما تقول في أبي حنيفة؟ فقال سيدهم، قال: فأبو يوسف، قال أتبعهم للحديث، قال فمحمد بن الحسن: قال: أكثرهم تفريعاً، قال فزفر قال: أحدهم قياساً[٣]، ولكن على الرغم من كثرة حديثه وشدة اتباعه له فإنه كان يتشدد في قبول الحديث ويتحرى عنه أسوة بشيخه الإمام أبي حنيفة وقد أثر عنه أنه قال: " عليك من الحديث بما تعرف العامة - الجمهور - وإياك والشاذ منه "[٤] وما ذلك إلا بسبب كثرة الوضع حينذاك، فضاقت دائرة العمل بالأحاديث، وأصبح الاقتصار على المشهور المعروف لدى عامة الفقهاء هو الأولى.

أما مكانته الفقهية فمما لا شك فيه أنه كان فقيهاً جليلاً، ومجتهداً اجتهاداً مطلقاً لدى أغلب الفقهاء، غير أنه نهج منهج أستاذه الإمام وسلك مسلكه في تقرير المسائل، واستخراج الأحكام، وكان الغالب على مذهبه فقه أبي حنيفة، وإن كان قد خالفه في كثير من المسائل الأصولية والفرعية، ولكن هذا الخلاف لا يعدو أن يكون في إطار المنهج الذي انتهجه الإمام أبو حنيفة - رحمه الله-.

وقد تولى رياسة حلقة أبي حنيفة بعد وفاة الإمام زفر وكان صبوراً في تفقيه أصحابه، حريصاً على تعليمهم كل ما يعلم، وقد شهد له بذاك تلميذه وصاحبه الحسن بن زياد

---

(١) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء: ورقة ٩٠، وحسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٦.

(٢) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ١٩٦، الطبعة الثانية.

(٣) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٧٢، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٨٦، وتاريخ بغداد: ١٤ / ٢٤٦، والطبقات السنية: ٤ / ورقة / ٣٠٤.

(٤) تاريخ بغداد: ١٤ / ٢٤٧.

فقال: كان أبو يوسف يقول لأصحابه " لو استطعت أن أشاطركم قلبي لفعلت "[١].

ولقد برز في الفقه على معاصريه، وبرز على جميع أقرانه، وقد شهد له بذلك كثير من المؤرخين فهذا طلحة بن محمد يقول: " أبو يوسف مشهور الأمر، ظاهر الفعل، وهو صاحب أبي حنيفة، أفقه أهل عصره لم يتقدمه أحد في زمانه "[٢].

ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء: للمهدي، ثم للهادي، ثم للرشيد ويقول ابن عبد البر: " وكان الرشيد يكرمه ويجله، وكان عنده حظيا مكيناً "[٣] وقد مكن للمذهب الحنفي أعظم تمكين بتوليه القضاء، حتى أصبح القاضي الأول للدولة، ولقب بقاضي القضاة الذي لا يعين قاض في الدولة على اتساعها إلا بموافقته ومشورته، وفي منصبه هذا أتيح له أن يصقل المذهب صقلاً عملياً، لأنه كان مفروضاً عليه أن يواجه مشكلات الناس ومعالجتها بالطرق المرضية وأن يستمد قياسه واستحسانه من الحياة العلمية لا من الفروض النظرية، ومن ثم كان له فضل كبير على المذهب الحنفي، كما كان له فضل نشره في الآفاق، وذلك بتوليته القضاة في سائر الأمصار من الأحناف، وقد شهد له بذلك المؤرخون، فهذا الخطيب يقول فيه: " هو صاحب أبي حنيفة، وأفقه أهل عصره، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، وأملى المسائل، ونشرها وبث علم أبي حنيفة في أقطار الأرض "[٤].

كذلك أفاد أبو يوسف المذهب بتطعيمه ببعض آراء الحجاز ومخالفة أبي حنيفة إلى ما صح عنده من أحاديث، وهو عند جمهور المؤرخين أول من صنف الكتب في المذهب الحنفي، وهي كتب في غاية الكثرة، ذكر ابن النديم[٥] جزءاً منها، ولكن - للأسف - لم

---

(١) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٩.

(٢) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: القسم الثاني ج ١٣ ورقة ٢١٥، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٨٤.

(٣) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر: ص ١٧٢.

(٤) تاريخ بغداد: ١٤ / ٢٤٥، وينظر مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٢٤، ومناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٢٤٥، ومفتاح السعادة: ٢ / ١٥٥. والطبقات السنية: ٤ ورقة / ٣٠٣، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: القسم الثاني ج ١٣ ورقة ٢١.

(٥) الفهرست، لابن النديم: ١ / ٢٨٦.

يبق منها شيء لدينا إلا رسالته في الخراج، وكتابه اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وكتابه الرد على سير الأوزاعي، وكتاب الآثار وهو مسند الإمام أبي حنيفة الذي جمعه هو وأضاف إليه مروياته في مواضع منه، ولهذا ينسب إليه فيقال عنه مسند أبي يوسف.

هذه نظرة عجلى في تاريخ هذا الإمام الجليل، وما من شك في أن الحسن بن زياد - أحد تلاميذه وأصحابه - كانت له بشيخه أبي يوسف علاقة طيبة، وارتباط علمي وثيق، فكثيراً ما كانا يتحاوران في المسائل ويتناقشان في أجوبتها من أجل الوصول إلى الحق والصواب دون أن يضيق أحدهما بمناقشات الآخر، وسواء، أكان الفلج مع الشيخ أو تلميذه، وكثيراً ما كانا يغشيان مجلس هارون الرشيد سوية لمذاكرة الفقه ومسائله معه، وكل ذلك يدل على أن أبا يوسف كان يقدر الحسن، ويحترم آراءه على أن ما رواه الحسن عن شيخه أبي يوسف من الروايات وما وافقه فيه من الآراء - مبثوثة في كتب الفقه هنا وهناك، وهو يَدُلُّ إلى مدى تأثير أبي يوسف في الحسن بن زياد، كما يوضح عمق الصلة بينهما، ويكسف عما تلقاه الحسن عنه من فقه وحديث.

والحقيقة أن موقف الحسن من شيخه أبي يوسف لا يختلف كثيراً عن موقفه من شيخه زفر بن الهذيل، فهو يوافقه في بعض آرائه ويخالفه في البعض الآخر، وأرى أن اجتزئ بهاتين المسألتين المرويتين عنه كنموذج لبيان هذا التأثير.

**المسألة الأولى:** في الاستئذان بالعزل.

قال أبو حنيفة ومحمد - رضي الله عنهما -: ليس للرجل أن يعزل عن زوجته إلا بإذنها إن كانت حرة، وبإذن مولاها إن كانت أمة.

وقال الحسن بن زياد رواية عن أبي يوسف - رضي الله عنهما -: إن الأذن في ذلك إليها لا إلى مولاها، وقد رجح هذا الرأي أبو جعفر الطحاوي فقال به نأخذ(١).

**المسألة الثانية:** الاختلاف في حد القاذف إذا شهد عليه أربعة فساق.

روى الحسن بن زياد عن أبي يوسف في رجل قذف رجلاً بالزنا ثم جاء بأربعة فساق يشهدون عليه - أنه يحد القاذف، ويدرأ عن الشهود وقال زفر يدرأ عن القاذف

---

(١) ينظر مختصر الطحاوي: ص ١٩٠، طبع مطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ونشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

وعن الشهود[١].

ويبدو أن قول زفر أرجح، لأن من شروط الشهادة أن يكون الشهود أربعة عدولاً، فإن لم يكونوا كذلك، أحاطت الشبهة بالقاذف والمقذوف ولهذا قال يدرأ الحد عن الشهود والقاذف استناداً إلى قوله - ﷺ -: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[٢] وهذا تحوط جميل فيه تحقيق لمعنى الستر على المسلمين، الذي ندب إليه الشارع الحكيم.

هؤلاء الشيوخ الثلاثة أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف هم الذين أفادوا الحسن أكثر من غيرهم وكانت علاقته بهم - وإن تفاوتت - أقوى من علاقته بغيرهم من الشيوخ، كما كان لهم أكبر الأثر في مجرى حياته الفقهية، وما وجدت لغيرهم من شيوخه على الرغم من كثرتهم من الآثار والأخبار ما يحتاج إلى دراسة مسهبة لهذا سأجتزئ بذكر طرف يسير من حياة بعض هؤلاء الشيوخ وأخبارهم، لأشير إلى أن الحسن بن زياد لم يدخر وسعاً في الأخذ عن علماء عصره مهما نأت ديارهم، ومهما اختلفت مذاهبهم، فقد كان تحصيل العلم غايته، ونشره بين الناس رسالته في الحياة. ومن بين هؤلاء الشيوخ:

**الشيخ الرابع: داود الطائي:**

وهو داود بن نصير الطائي الكوفي، وأصله من خراسان، سمع عبد الملك بن عمير، وحبيب بن أبي عمرة، وسليمان بن الأعمش ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وغيرهم، وروى عنه إسماعيل ابن علية، ومصعب بن المقدام، وأبو نعيم الفضيل بن دكين[٣]

وقد أقبل على العلوم إقبالاً شديداً حتى أصبح عالماً جليلاً، قال أبو نعيم: " جلس داود مع أهل العربية حتى صار رأساً فيهم، ثم مع علماء القرآن كذلك، ثم مع المحدثين

---

(١) أحكام القرآن، الجصاص: ٣ / ٢٨٠، مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥ هـ.

(٢) رواه البيهقي عن علي - رضي الله عنه - وذكره ابن حجر في التلخيص عن علي - رضي الله عنه - مرفوعاً، وتمامه «ولا ينبغي للإمام أن يعطل الحدود» قال: وفيه المختار بن نافع وهو منكر الحديث قاله البخاري إلا أنه ساق ابن حجر في التلخيص عدة روايات موقوفة صحح بعضها وهي تعاضد المرفوع وتدل على أنه له أصل في الجملة.

ينظر سبل السلام: ٤ / ٢٠، الطبعة الثالثة بمطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ١٣٦٩.

(٣) ينظر تاريخ بغداد: ٨ / ٢٤٧، حلية الأولياء: لأبي نعيم الأصبهاني: ٧ / ٣٦١، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م، مطبعة السعادة بمصر.

حتى صار إمامهم، ثم جالس الإمام وتفقه عنده حتى لم يتقدم عليه أحد، ثم ترك وتخلى للعبادة حتى صار جبلاً[١]

ولقد كان - رحمه الله - من كبار أصحاب الإمام حتى كان يعد المرجع الذي يرجع إليه في الخلافات لدى الأصحاب.

قال أبو يوسف اختلفت مع زفر فيما رويت عن الإمام فقال: بيني وبينك داود، فدخلنا عليه فقلنا له المسألة، فقال: كان الإمام يقول فيها بقول زفر فيها فرجع إلى قول أبي يوسف[٢].

ولم تكن منزلته العلمية هذه لدى الأصحاب فحسب، وإنما لدى الناس جميعاً فلقد روي " أن محمد بن قحطبة حين قدم الكوفة قال: أحتاج إلى مؤدب يؤدب أولادي، حافظ لكتاب الله، عالم بسنة رسول الله - ﷺ-، وبالآثار والفقه، والنحو والشعر وأيام الناس، فقيل له: ما يجمع هذه الأشياء إلا داود الطائي، وكان محمد بن قحطبة ابن عم داود، فأرسل إليه يعرض عليه ذلك، ويسني له الأرزاق والفائدة فأبى داود ذلك[٣]، ثم تزهد وآثر العزلة واختار الخلوة ولزم العبادة واجتهد فيها ويعبر عن ذلك الحسن بن زياد فيقول: " كان زفر وداود الطائي متواخيين، فترك داود الفقه، وأقبل على العبادة، وأما زفر فجمع بينهما "[٤] وكان يقوم الليل، ويصوم النهار حتى عد إماماً من أئمة المتصوفين، وقدوة للعابدين، فلا غرو إذا قال محارب بن دثار أحد معاصريه: " لو كان داود الطائي في الأمم الماضية لقص الله علينا خبره "[٥] وبقي على هذا المسلك من الزهد والعبادة حتى فاضت روحه سنة ١٦٢ هـ في أرجح الأقوال[٦].

---

(١) الأثمار الجنية: ورقة ٦٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تاريخ بغداد: ٨ / ٣٤٩، وينظر الطبقات السنية: ٢ / ورقة / ٩٦.

(٤) الأثمار الجنية: ورقة ٦٢ ولمحات النظر في سيرة الإمام زفر: ص ٧، زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٤٥.

(٥) تاريخ بغداد: ٨ / ٣٥٣.

(٦) ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٥٦، طبع بيروت، والطبقات السنية: ٢ / ورقة / ٩٦.

الشيخ الخامس: عبد الملك بن جريج

ومن شيوخه عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، وجريج كان عبداً لأم حبيب بنت جبير، وكانت زوجة لعبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أسد فنسب إلى ولائه فقيل بالأموي نسبة إلى بني أمية.

ولد سنة (٨٠ هـ)، ولما ناهز السن التي تؤهله للتعليم، شرع في تتبع الأشعار العربية، والأنساب، ولو سمع في عنفوان شبابه الحديث لحمل الكثير عن غير واحد من الصحابة رضوان الله عليهم، ولقد روي عنه أنه قال: " كنت أتتبع الأشعار العربية، والأنساب حتى قيل لي لو لزمت عطاء، فلزمته ثمانية عشر عاماً[(١)] وقد بين ابن المديني أثر عطاء في ابن جريج قائلاً: " لم يكن في الأرض أعلم بعطاء بن أبي رباح من ابن جريج"[(٢)] وكذلك أخذ عن غيره من المحدثين كإسحاق بن أبي طلحة، وزيد بن أسلم والزهري، وسليمان بن أبي مسلم الأحول، وصالح بن كيسان، وصفوان بن سليم وطاوس، وابن أبي مليكة، وأيوب السختياني، وكثير غيرهم[(٣)].

"وروى عنه ابناه عبد العزيز ومحمد، والأوزاعي، والليث ويحيى بن سعد الأنصاري، وحفص بن غياث، وإسماعيل ابن علية ووكيع، وابن المبارك، وروح بن عبادة، ويحيى بن زائدة، وعلي بن مسهر والحسن بن زياد اللؤلؤي "[(٤)].

ويعتبر ابن جريج إمام أهل الحجاز في عصره، وهو أول من صنف الكتب فيها، كما سعيد بن أبي عروبة أول من صنف بالعراق[(٥)] وقد بلغ في العلم منزلة عالية حتى قال فيه

---

(١) تذكرة الحفاظ: ١ / ١٥٣.

(٢) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٦ طبع بيروت.

(٣) ينظر تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٦ / ٤٠٢، الطبعة الأولى، بمطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن في الهند سنة ١٣٢٧ هـ.

(٤) تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٤، ميزان الاعتدال، للذهبي: ١ / ٢٢٨، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ نشر محمد أمين الخانجي، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٨، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام "م ١١" القسم الأول ورقة ٣، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٥) ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٦، وتهذيب التهذيب: ٦ /٤٠٣.

أحمد بن حنبل: " كان - رحمه الله - من أوعية العلم[١] وقال طلحة بن عمر المكي لعطاء من نسأل بعدك؟ قال هذا الفتى " أي ابن جريج " إن عاش[٢] وقد وثقه أهل العلم فهذا علي ابن المديني يقول عن يحيى بن سعيد القطان: " ابن جريج أثبت في نافع من مالك، وقال أحمد: ابن جريج أثبت الناس في عطاء، وقال أبو بكر بن خلاد عن يحيى بن سعيد: كنا نسمي كتب بن جريج كتب الأمانة، وإن لم يحدثك بها ابن جريج من كتابه لم ينتفع به "[٣] ولهذا كان بن جريج يقول: " ما دون العلم تدويني أحد "[٤] وقال جعفر بن عبد الواحد عن يحيى بن سعيد: " كان ابن جريج صدوقاً "، وقال سليمان بن النضر بن مخلد بن يزيد: ما رأيت أصدق لهجة من ابن جريج "[٥] ومع هذا التوثيق نجد من اتهمه بالضعف والتدليس، فهذا " المخراقي يقول عن مالك: بأن ابن جريج كان حاطب ليل"[٦] وهذا ابن معين يقول: " إنه ليس بشيء في الزهري "[٧].

" وذكره ابن حبان في الثقات وقال كان من فقهاء أهل الحجاز وقرائهم ومتقنيهم وكان يدلس "[٨] وقال الدار قطني تجنب تدليس ابن جريج فإنه قبيح التدليس[٩]، ومن آرائه أنه كان يعتبر القراءة على المحدث بمنزلة السماع منه، فقد روى الواقدي قائلاً: "حدثنا عبد الرحمن بن أبي زياد قال: شهدت ابن جريج جاء إلى هشام بن عروة فقال: يا أبا المنذر الصحيفة التي أعطيتها إلى فلان هي حديثك؟ قال: نعم، قال الواقدي: فسمعت ابن جريج بعد ذلك يقول: حدثنا هشام بن عروة ما لا أحصي قال: وسألته عن قراءة الحديث عن المحدث قال: ومثلك يسأل عن هذا؟ إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدث بما فيها ولم يقرأها، وأما إذا قرأها فهو والسماع سواء "[١٠].

وهذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة فيما يرويه عنه الحسن بن زياد فقد قال: " القراءة

---

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٦، وتذكرة الحفاظ: ١ / ١٥٣.
(٢) تهذيب التهذيب: ٦ / ٤٠٣.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه: ٦ / ٤٠٤.
(٥) المرجع السابق: ٦ / ٤٠٥.
(٦) المرجع نفسه: ٦ / ٤٠٤.
(٧) المرجع نفسه: ٦ / ٤٠٤.
(٨) المرجع نفسه: ٦ / ٤٠٦.
(٩) المرجع نفسه: ٦ / ٤٠٥.
(١٠) شذرات الذهب: ٢٧١.

على المحدث بمنزلة السماع من فيه، أرأيت لو سألت رجلاً أتغديت فقال نعم، ألم يجز أن تقول سمعت فلاناً يقول: تغديت اليوم، وإليه ذهب مالك، قال مطرف بن عبد الله صحبت مالكاً سبع عشرة سنة، فما رأيته قرأ الموطأ على أحد وهو محدث قال: ويجزئ في القرآن قراءته عليك فكيف لا يجزئ في الحديث، والقرآن أعظم منه "[١] وهو مذهب الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري والبويطي، وأحمد بن حنبل، وعبد الله بن المبارك ويحيى بن يحيى، وإسحاق بن راهويه[٢].

أما وفاته فقد اختلف فيها الرواة فقال عمرو بن علي: مات سنة تسع وأربعين ومائة، وقال القطان وغيره مات سنة خمسين ومائة، وقال ابن المديني سنة إحدى وخمسين[٣].

ويبدو أن الأرجح هو القول الأخير، ويؤيد ذلك ما رواه روح بن عبادة أحد الآخذين عنه قال: " كنت عند ابن جريج سنة خمسين ومائة فقيل له مات أبو حنيفة، فقال: - رحمه الله - قد ذهب معه علم كثير "[٤].

**الشيخ السادس:** مالك بن مِغْوَل:

ومنهم أيضاً مالك بن مغول بن عاصم بن غزية بن حارثة بن جريج بن بجيلة البجلي[٥]، كان أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة الذين أخذوا عنه، واستفادوا منه وقال في حقهم: " أنتم مسارُّ قلبي " فقد قال الحسن بن زياد: سمعت أبا يوسف يقول اجتمعنا عند أبي حنيفة - رحمه الله - في يوم مطير في نفر من أصحابه منهم داود الطائي، وعافية الأودي، والقاسم بن معن المسعودي، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح، ومالك بن مغول، وزفر بن الهذيل وغيرهم فأقبل علينا فقال: " أنتم مسار قلبي وجلاء حزني. . .

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٩٧، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٨٠، وينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٢٢٧.

(٢) ينظر معرفة علوم الحديث للنيسابوري: ص ٢٥٩، تحقيق الدكتور السيد معظم حسين نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت.

(٣) ينظر تهذيب التهذيب: ٤٠٥٦.

(٤) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر: ص ١٣٥.

(٥) تهذيب التهذيب: ١٠ / ٢٢.

الخ"(١).

" روى عن أبي إسحاق السبيعي، وعون بن أبي جحيفة، وسماك بن حرب، ونافع مولى بن عمر، والزبير بن عدي، وغيرهم وروى عنه أبو إسحاق شيخه، وشعبة، ومسعر، والثوري، وزائدة، وابن عيينة، وإسماعيل بن زكريا، ويحيى بن سعيد، ووكيع، وابن المبارك وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن آدم، وآخرون غيرهم "(٢).

لقد كان مالك إماماً حافظاً، ومحدثاً كبيراً من عباد أهل الكوفة وزهادها، وكان متقناً الحديث، وثقه جمهور العلماء: " قال أبو طالب عن أحمد: إنه ثقة ثبت في الحديث، وقال يحيى بن معين وأبو حاتم والنسائي: ثقة، وقال أبو نعيم: حدثنا مالك بن مغول وكان ثقة " وقال ابن سعد: " كان ثقة مأموناً كثير الحديث فاضلاً خيراً "(٣) " وروى له الشيخان وأصحاب السنن "(٤) وتوفي سنة تسع وخمسين ومائة(٥).

**الشيخ السابع: وكيع بن الجراح:**

ومنهم أبو سفيان وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي، ولد بالكوفة سنة تسع وعشرين ومائة هجرية، وأبوه ناظر على بيت المال فيها تفقه على الإمام، زفر بن الهذيل، وكان يختلف إليه كثيراً، فلما قيل له في ذلك قال: " غررتمونا عن الإمام حتى مات فتريدون أن تغرونا عنه فنحتاج إلى أسد بن عمرو "(٦).

لهذا كان يشهد بفضل زفر عليه ويلهج بذكره، ويقيم مقدار نفعه فيقول: " ما نفعني مجالسة زفر "(٧).

---

(١) ينظر مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ٩٩. الطبقات السنة: ٤ / ورقة / ٥٢.

(٢) تهذيب التهذيب: ١٠ / ٢٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الطبقات السنية: ٤ / ورقة / ٥٢.

(٥) تهذيب التهذيب: ١٠ / ٢٢، والطبقات السنية: ٤ / ورقة / ٥٢.

(٦) الجواهر المضيئة: ١ / ٢٤٣، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٨٤، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٩١.

(٧) الجواهر المضيئة: ٢ / ٥٣٥، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ١٤٣، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٩١.

سمع إسماعيل بن أبي خالد، وهشام بن عروة، وسليمان الأعمش، وابن جريج، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وشعبة وغيرهم وروى عنه عبد الله بن المبارك، ويحيى بن آدم، وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني، وكثير غيرهم[١]، " وقد حدث وهو ابن ثلاثين سنة "[٢] " قدم بغداد وحدث بها "[٣] حتى شهر بمحدث العراق الثبت"[٤] وقد جلس موضع سفيان الثوري بعد موته، فكان بعضهم يرجحه عليه " قال القعنبي: كنا عند حماد بن زيد سنة سبعين ومائة وكان عنده وكيع، فلما قام قالوا: هذا رواية سفيان فقال: هذا - إن شئتم - أرجح من سفيان[٥] بل كان بعضهم يفضله على ابن المبارك قال يحيى بن معين " ما رأيت أفضل من وكيع بن الجراح، قيل له: ولا ابن المبارك؟ قال: قد كان لابن المبارك فضل، ولكن ما رأيت أفضل من وكيع، كان يستقبل القبلة، ويحفظ الحديث ويقوم الليل، ويفتي بقول أبي حنيفة "[٦] كان ورعاً زاهداً عابداً حافظاً "، قال يحيى بن معين: " والله ما رأيت أحداً يحدث حسبة لله تعالى غير وكيع بن الجراح، وما رأيت رجلاً قط أحفظ من وكيع، ووكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه "، وقال أيضاً: " ما رأت عيني مثله قط: يحفظ الحديث جيداً، ويذاكر بالفقه فيحسن، مع ورع واجتهاد "[٧] هذه هي منزلة وكيع لدى النقاد من المحدثين، فلا ريب أن ما نسب إليه من تشاؤم من تولية الحسن بن زياد وحماد بن أبي حنيفة القضاء، في الرواية التي تحكي عنه أنه قيل له: إن السنة مجدبة قال: كيف لا تجدب، وحسن اللؤلؤي قاض، وحماد بن أبي حنيفة " لا ريب أن هذا لا أساس له من الصحة، وقد بينت ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب.

---

(١) تاريخ بغداد: ١٣ / ٤٩٨.

(٢) المرجع نفسه: ١٣ / ٤٩٨.

(٣) المرجع نفسه: ١٣ / ٤٩٧.

(٤) تذكرة الحفاظ: ١ / ٢٨٢، والأعلام: ٩ / ١٣٥.

(٥) تاريخ بغداد: ١٣ / ٤٩٩.

(٦) المصدر نفسه: ١٣ / ٥٠١، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٣ / ٢٠١، وتذكرة الحفاظ: ١ / ٢٨٠.

(٧) تاريخ بغداد: ١٣ / ٥٠٤ - ٥٠٥، وينظر مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٢ - ٢٠٣، وتذكرة الحفاظ: ١ / ٢٨١.

وقد أراد الرشيد أن يوليه قضاء الكوفة فامتنع، وذكر ابن النديم من تصانيفه تفسير القرآن، وكتاب المعرفة والتاريخ، وكتاب السنن(١).

وقد اختلف الرواة في تاريخ وفاته فقيل سنة ١٩٨ هـ وقيل سنة ١٩٧ هـ(٢).

## المبحث الثاني

## أصحابه

أما أصحاب الحسن بن زياد فهم في الحقيقة أكثر من التلاميذ الذين كانت تضمهم حلقة الإمام، ومن أشهرهم الذين أشار إليهم الإمام بأنهم يصلحون للقضاء وهم أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وأسد بن عمرو البجلي، ونوح بن أبي مريم، ونوح بن دراج، وعافية وعلي بن طنبان وعلي بن حرملة، وحماد بن دليل(٣)، والقاسم بن معن، ويحيى بن أبي زائدة(٤)، وقد ولي الجميع القضاء، وكان معظمهم من خيار القضاة، وسنكتفي هنا بالتعريف بأعظمهم منزلة في الفقه، وأشدهم اتصالاً بالحسن ومرافقة له، وهو محمد بن الحسن الشيباني.

**محمد بن الحسن الشيباني:**

ولد الإمام محمد في مدينة واسط سنة ١٣٢ هـ في أرجح الأقوال كما ذهب إلى ذلك الكوثري(٥) ويكنى أبا عبد الله، ونسبته إلى شيبان بالولاء لا بالنسب الأصيل(٦).

---

(١) الفهرست، لابن النديم: ص ٢٢٦، وينظر هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي: ٢ / ٥٠٠ طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥ م.

(٢) ينظر تاريخ بغداد: ١٣ / ٥١١، والفهرست: ص ٢٢٦، الفوائد البهية: ص ٢٢٣.

(٣) حماد بن أبي دليل:أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة ولي قضاء المدائن وقد حدث عن أبي حنيفة وعن سفيان الثوري وعن أحمد وغيره، وروى له أبو داود حديثاً واحداً.
ينظر الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ٢ / ورقة / ٦٧ - ٦٨، والأثمار الجنية: ورقة ١١١.

(٤) الأثمار الجنية: ورقة ١١١، الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ٢ / ٦٧ - ٦٨.

(٥) بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، للكوثري: ص ٥ طبع الخانجي، وينظر الإمام محمد بن الحسن الشيباني: ورقة ٧٦ - ٧٨.

(٦) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٠٦، الطبعة الثانية.

نشأ بالكوفة، إذ إن والده انتقل إليها من واسط من أجل عمل تولاه بها، فكان عليه أن يستقر فيها، وقد قضى محمد طفولته وشبابه في هذه المدينة الكريمة، وكان والده الحسن بن فرقد ذا ثراء طائل، فعاش محمد في سعة من الرزق[١]، ورغد من العيش، ولقد كان لهذه الثروة الضخمة التي ورثها عن أبيه فما بعد أثر عظيم في حياته - رحمه الله - إذ مهدت له التفرغ للعلم، فلم يشغل نفسه بالسعي لكسب ما يعول به نفسه وأهله.

وفي هذه المدينة تلقى محمد بن الحسن علومه الأولى، وأغلب الظن أن والده الغني كان يحضر له معلماً خاصاً، كما هي عادة أكثر الأثرياء في كل زمان[٢]، وبعد أن تعلم القراءة والكتابة وحفظ ما تيسر له من القرآن الكريم وأحاديث رسول الله - ﷺ -، ثم انطلق يتعلم العلوم العربية بأنواعها، إذ كانت الكوفة حينذاك مهد العلوم العربية ومقر دراسة السنة النبوية والفقه، وكانت مساجدها تموج بحلقات الفقه والحديث، والنحو واللغة، والأدب والأخبار، فأقبل محمد بن الحسن يرتشف من مناهل هذه العلوم، ويعب من معينها عباً وفي أول مرة كان إقباله شديداً على اللغة والشعر، وغير أنه لم يستمر طويلاً حتى جذبته حلقة أبي حنيفة إليها جذباً، وشدته إلى دروسها شداً فأصبحت لديه أفضل من سواها من الحلقات، وغدت دروس الفقه والحديث آثر لديه من كل العلوم، فأخذ يتردد عليها، وسرعان ما اكتشف الإمام ذكاء محمد، وتوقع أن يكون له شأن محمود، لذلك دعاه إلى لزوم حلقته بقوله: " يا غلام الزم مجلسنا فإنك تفلح "[٣] ثم أخذ يمنحه الإمام المزيد من عنايته.

وصدقت فراسة الإمام أبي حنيفة فيه، فأصبح فيما بعد إماماً مجتهداً، ومحدثاً كبيراً له أثره العظيم في تاريخ الفقه الإسلامي وبقدر ما كان محمد يتردد على دروس أبي حنيفة كان يتردد على مجالس المحدثين بالكوفة ويبدو أن هذا التردد كان قد بدأ قبل اتصاله بحلقة الإمام، فقد ذكر المؤرخون: " أن محمداً نشأ بالكوفة فطلب الحديث وسمع سماعاً كثيراً،

(١) ينظر بلوغ الأماني: ص ٥.

(٢) ينظر ضحى الإسلام، للدكتور أحمد أمين: ٢ / ٥٤، الطبعة الرابعة مكتبة النهضة المصرية.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢ / ٩٦، وينظر محمد بن الحسن الشيباني، للدكتور محمد الدسوقي: ورقة ٨٧.

وجالس أبا حنيفة وأخذ عنه فغلب عليه الرأي "[١] وهذا يشير إلى أنه جمع في طلب العلم بين الفقه والحديث منذ أيامه الأولى، وقد شاءت إرادة الله ألا يدوم جلوس محمد في حلقة الإمام أكثر من أربعة أعوام، إذ فجع المسلمون بموت إمامهم الأعظم سنة ١٥٠ هـ - رحمه الله-، فأتم محمد دراسته الفقهية على أبي يوسف لأن ما قبسه عن الإمام لم يشبع نهمه العلمي، فأقبل على حلقته، ليتلقى عنه ما حال الموت دون تلقيه عن الإمام.

ومن المعلوم أن أبا يوسف لم يتعد مسلك إمامه في تحقيق المسائل واستخراج الأحكام من أدلتها فقد كان فقيهاً مجتهداً، ومحدثاً جليل الشأن، وحافظاً كبير القدر " حتى عد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث "[٢].

تلقى محمد عن أبي يوسف فقهه وفقه أبي حنيفة، كما تلقى عنه ما كان يحفظه من الأحاديث والآثار، التي قام عليها الفقه العراقي، وكذلك أخذ عن الثوري والأوزاعي فقيه الشام، ولكن ما فطر عليه محمد من حب للعلم جعله يسعى وراء العلم سعي المنهوم الذي لا يشبع فيتردد على مجالس العلم في الكوفة وفي غيرها من أمصار المسلمين، ومن ثم كثرت شيوخه ؛ وتنوعت ثقافته بتنوع ثقافتهم، إذ كان منهم المحدث والفقيه، والمفسر واللغوي والأديب والمؤرخ، ولقد تعددت رحلاته من أجل ذلك إلى البصرة ومكة والمدينة ليأخذ من علمائها، وتعتبر رحلاته إلى الحجاز أهم هذه الرحلات العلمية، وأغزرها فائدة، وأعمها خيراً وبركة، لأن هذا القطر المقدس كان وما يزال ملتقى فقهاء سائر الأمصار في أشهر الحج، ليتدارسوا ويناقشوا، ويطلع كل واحد منهم على ما لدى الآخر من الآراء والآثار، وقد اتصل محمد بأكثرهم، وأخذ عنهم وبخاصة الإمام مالك الذي لازمه ثلاث سنوات في أوائل عهد المهدي ليروي له كتاب الموطأ[٣]، وقد تجلى هذا الاقتباس عن مالك وما جرى بين محمد وبينه من مناظرات ومناقشات في كتابين جليلين من كتب محمد هما كتاب الموطأ برواية محمد عن مالك، وكتاب الحجة[٤].

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني، للدكتور محمد الدسوقي: ورقة ٩١ نقلاً عن الطبقات الكبرى: ٧ / ٢٧٨، الفهرست لابن النديم: ص ٢٠٣.

(٢) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ١٩٦، الطبعة الثانية طبع دار الفكر العربي.

(٣) ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١١٤، طبع دار الفكر العربي.

(٤) ينظر محمد بن الحسن الشيباني، للدكتور محمد الدسوقي: ورقة ٩٤.

ويبدو أن محمد بن الحسن بعد أوبته إلى الكوفة، وبعد روايته الموطأ لم يجلس مجلس التلميذ من أحد، لأنه بلغ في العلم درجة كبيرة تؤهله للتدريس والإفتاء، فتجاوز مرحلة التلمذة إلى مرحلة الأستاذية علاوة على أن أستاذه الثاني أبا يوسف كان قد رحل إلى بغداد سنة ١٦٥ هـ، ليتولى القضاء فيها للخليفة المهدي، وبعد عودة مُحَمَّد من المدينة شرع يدرس ويصنف في الكوفة مدة عشر سنوات تقريباً بمعية صاحبه الحسن بن زياد، قبل أن يسافرا إلى بغداد، وكان التلاميذ يختلفون إليه في بعض الأوقات، وظل على هذه الحال يدرس ويحدث، ويفقه ويختلف إليه التلاميذ حتى شاعت شهرته، وذاع صيته بين الناس، فلما انتقل إلى بغداد غصت حلقته بالآخذين عنه، والدارسين عليه، وحاز إعجاب الناس بعظيم ورعه وغزارة علمه، وحدة ذكائه، وفصاحة لسانه حتى قال فيه ابن العماد الحنبلي: " كان من أذكياء العالم " وقال أبو عبيدة " ما رأيت أعلم بكتاب الله منه " وقال الشافعي: " لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة مُحَمَّد بن الحسن لقلت لفصاحته "[١] وهو القائل عنه أيضاً: " لقد كتبت عن مُحَمَّد وقر بعير، ولولاه ما انفتق لي من العلم ما انفتق "[٢].

ولا عجب إذا أصبح المرجع الأول لأهل الرأي في حياة شيخه أبي يوسف، لأنه اجتمع له ما لم يجتمع لغيره من أصحاب الإمام غير شيخه أبي يوسف القاضي، وتلقى فقه الحجاز كاملاً عن شيخ المدينة الإمام مالك، وفقه الشام عن شيخ الشام الإمام الأوزاعي "[٣] فكان فقيهاً مجتهداً ومحدثاً حافظاً، نال إعجاب الناس حتى الخلفاء فاتصلوا به، وقد استقضاه الرشيد على الرقة ومكث قاضياً فيها بضع سنين، وكان أبي النفس، موفور الكرامة لم يذل نفسه، حتى عزله الرشيد سنة ١٨٧ هـ بسبب جوابه الصريح في أمام يحيى بن عبد الله بن الحسن الطالبي[٤].

---

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ١ / ٣٢٢، وينظر الجواهر المضيئة: ٢/ ٤٣.

(٢) الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٣٣ و ص ١٣٧، الطبعة الثالثة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م نشر دار الكتب الحديثة، وينظر الجواهر المضيئة: ٢ / ٤٣.

(٣) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٠٦، الطبعة الثانية.

(٤) ينظر لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: للصيمري: ورقة ٦١ مخطوط بدار =

وبعد شهور هدأت ثائرة الرشيد، وسكنت نفسه، فاستدعاه ليكون قاضي القضاة في بغداد، ولكنه لم يمكث مدة طويلة في هذا المنصب حتى فاضت روحه إلى بارئها، وكان ذلك في سنة ١٨٩ هـ على أرجح الأقوال(١).

والذي يهم البحث بعد هذه الترجمة الموجزة لحياة هذا الإمام الكبير هو علاقته بصاحبه الحسن بن زياد وبيان ما جرى فيها من أحداث، والحقيقة أنني لا أستطيع أن أحدد بدء علاقة الحسن بمحمد تحديداً دقيقاً إذ إن كتب التاريخ لم تذكر شيئاً عن ذلك، ويغلب على الظن أن أول لقاء ضمهما كان في حلقة الإمام أبي حنيفة، ثم استمر لقاؤهما كتلميذين لأبي يوسف مدة تزيد على ثماني سنوات رحل بعدها محمد إلى الحجاز ومكث فيها نحواً من ثلاث سنوات يتلقى فقه الحجاز على يد مالك، فلما عاد من الحجاز تعددت اللقاءات بينه وبين صاحبه الحسن، ولكنها كانت لقاءات تختلف عن اللقاءات السابقة، فقد صارت لقاءات منح وإعطاء بعد أن كانت لقاءات أخذ واستعطاء، ولا غرو في ذلك فقد غدا الصاحبان شيخين كبيرين من شيوخ الفقه والحديث بفضل إقبالهما على العلم، وتفرغهما لدراسته واستمدادهما المستمر من ينابيعه الفياضة، وقد كانت العلاقة بينهما في هذه اللقاءات علاقة علمية بين زميلين يتدارسان، وصاحبين يتعاونان في تفقيه الناس، ونشر العلم في ربوع البلاد، ولا بأس أن يكون محمد أوفر حظاً من العلم ؛ وأغزر محفوظاً منه. لأنه أتيح له دون صاحبه تلقي فقه العراق والحجاز والشام، ومن أجل هذا الفرق العلمي بينهما بدا لبعض المحدثين من كتاب تاريخ التشريع الإسلامي أن الحسن بن

---

=

الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ / تاريخ / تيمور، وينظر محمد بن الحسن: ورقة ٤٨.

وكان يحيى هذا قد ثار ضد الدولة العباسية أيام هارون الرشيد وسيطر على بلاد الديلم، وغدا أمره من الخطير بحيث يهدد سلامة الدولة العباسية فاحتال الرشيد بشتى الوسائل للقضاء عليه فراسله الفضل بن يحيى البرمكي واتفقا على الصلح بشرط أن يشهد الرشيد على هذا الصلح القضاة والفقهاء، فوافق على ذلك، ثم نقض الرشيد هذا العهد لأمور سياسية.

ينظر تاريخ الإسلام السياسي: ٢ / ١٢٤ - ١٢٥.

(١) محمد بن الحسن الشيباني، للدكتور محمد الدسوقي: ورقة ١١٢.

زياد قد تتلمذ للإمام محمد بن الحسن[١]، لكني خلال مراجعتي لتاريخ الإمام محمد بن الحسن والحسن بن زياد، لم أجد مرجعاً واحداً يشير إلى تلمذة الحسن بن زياد للإمام محمد[٢]، وكيف وقد أصبحا منذ سنة ١٦٥ هـ شيخين من شيوخ الفقه، وتولى كل منهما التدريس والإفتاء، ولم يجلس أحدهما من الآخر مجلس التلميذ، وإن كان لمحمد على المذهب الحنفي وأصحابه فضل لا ينكر هو أن مؤلفاته هي التي حفظت فقه أبي حنيفة وأصحابه وغيرهم من فقهاء العراق، وكانت المرجع المعتمد لفقه أبي حنيفة وأصحابه لدى الباحثين، منذ وجدت إلى يومنا هذا، وبخاصة كتب ظاهر الرواية " وهي المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير " وقد سميت بكتب ظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة "[٣].

فالعلاقة إذن بين الإمامين كانت علاقة مصاحبة تتسم بطابع المودة والتعاون والاحترام. وأصدق مظهر من مظاهر هذه العلاقة الطيبة التي تنم عن روح التعاون المثمر، والانسجام التام بينهما هو ذكر الإمام محمد بعض آراء صاحبه الحسن في كتابه الضخم المبسوط فقد سرد فيه المسائل الفقهية لأئمة الأحناف وبخاصة فقه الشيخين وفقهه مبيناً رأي الشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف ورأي صاحبيه زفر والحسن بن زياد، كما ذكر كثيراً من روايات الحسن عن الإمام.

---

(١) ينظر تاريخ التشريع الإسلامي: لعبد الرحمن تاج ومحمد علي السايس: ص ٢٠٤، مطبعة وادي الملوك: ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م.

(٢) ينظر طبقات الفقهاء: لطاش كبرى زادة: ص ١٢، وهامش ص ٢١، ٢٢، الطبعة الأولى بالموصل ١٩٥٤ م نشر أحمد نيلة.

(٣) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٠٨، الطبعة الثانية، وينظر رسم المفتي: ص ١٦، وحاشية رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين: ١ / ٦٩، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م، بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

# المبحث الثالث

## تلاميذه

لقد تبوأ الحسن بن زياد مركز الأستاذية بعد انكبابه على طلب العلم مدة تنيف على الأربعين عاماً[١]، تتلمذ خلالها لعدة أساتذة من كبار الأئمة المجتهدين حتى كان على قدم المساواة مع بعضهم بعد أن أصبح إماماً قدوة، فأستاذ له هذا الشأن، وهذه المنزلة كان لا بد أن يلتف حوله التلاميذ ليقبسوا من علمه ومن بين هؤلاء جماعة من الأئمة الكبار، كما يقول ابن فضل الله العمري[٢] في مسالك الأبصار.

ونرى الاقتصار على ثلاثة من نوابغهم هم: محمد بن شجاع الثلجي، ومحمد بن سماعة، وإسحاق بن بهلول.

**الأول:** محمد بن شجاع الثلجي:

هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي المنسوب إلى ثلج بن عمرو بن مالك، كما ذكره البدر العيني في البناية، وليست نسبته إلى بيع الثلج كما توهم من أراد انتقاصه[٣]، ولد - رحمه الله - في بغداد في ٢٣ من رمضان سنة إحدى وثمانين ومائة من الهجرة، ونشأ بها ولما يفع أقبل على طلب العلم إقبالاً عظيماً، حتى غدا إمام أهل الرأي، وفقيههم في وقته، إذ كان قوي الحجة في العلوم، واسع الأفق في الفقه والحديث يجيد قراءة القرآن مع شدة ورع، وكمال عبادة، حتى شاعت شهرته، وانتشر صيته في كل مكان.

تخرج في الفقه والحديث على الحسن بن زياد[٤]، وأخذ عن الحسن بن أبي مالك، وإسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، وعبد الله بن داود الخريبي، والمعلى بن منصور، وأبي

---

(١) ينظر تعليم المتعلم: لبرهان الإسلام الزرنوجي: ص ٢١، الطبعة الأولى، سنة ١٣١٩ هـ

(٢) مسالك الأبصار: لابن فضل الله العمري، القسم الثالث ج ٣ ورقة ٤٧٧، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٩٥ معارف عامة.

(٣) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٣.

(٤) ينظر تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني: ٩ / ٢٢٠، ومسالك الأبصار القسم الثالث ورقة ٤٩٥، وينظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري: ص ٢٣٧، الطبعة الأولى.

عاصم النبيل، وإسماعيل ابن علية، ووكيع بن الجراح، ويحيى بن آدم وغيرهم من أئمة الفقه والحديث.

وممن تفقه عليه، وحدث عنه أحمد بن الحسن بن صالح البغدادي وعبد الله بن أحمد بن ثابت البزاز، وعبد الوهاب بن عيسى، ومحمد بن إبراهيم بن حبيش البغوي مدون مسند الإمام الحسن بن زياد تجريداً لأحاديث كتابه المجرد سماعاً من محمد بن شجاع بروايته عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والقاسم بن غسان القاضي وأبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي الحافظ وأحمد بن أبي عمران شيخ الطحاوي، ويعقوب بن أبي شيبة السدوسي الحافظ وغيرهم[(١)].

ولقد كان غزير العلم، شديد الورع، كثير التعبد، واسع الاطلاع صالحاً، مخلصاً في خدمة الفقه والحديث غاية الإخلاص، من أجل ذلك حاز ثناء أهل العلم وثقتهم به على الرغم من كثرة خصومه من الحشوية[(٢)]، فهذا عبد الله الصيمري يقول: " ومن أصحاب الحسن بن زياد محمد بن شجاع الثلجي، وهو في الفقه والحديث وقراءة القرآن مع ورع وعبادة "[(٣)] وقال الذهبي في سير النبلاء " وهو أحد الأعلام سمع من ابن علية ووكيع وأبي أسامة وطبقتهم وأخذ الحروف عن يحيى بن آدم والفقه عن الحسن بن زياد، وكان من بحور العلم، وكان صاحب تعبد وتهجد وتلاوة "[(٤)].

وقال محمد بن إسحاق النديم: " محمد بن شجاع مبرز على نظرائه من أهل زمانه،

---

(١) ينظر تهذيب التهذيب: ٩ / ٢٢٠ - ٢٢١، وتاريخ بغداد: ٥ / ٣٥٠، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) الحشوية: قوم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة الدرس فلما وجد كلامهم رديئاً قال لأصحابه: " ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة " أي جانبها فسموا بالحشوية بفتح الشين نسبة إلى الحشا أي الجانب.

ينظر التقرير والتحبير: لابن أمير الحاج شرح تحرير الكمال: ٢ / ٢١٧، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار: ١ / ٤٠٤ - ٦٠٥، الطبعة الثالثة دار المعارف.

(٣) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٥.

(٤) المرجع نفسه.

وكان فقيهاً ورعاً ثابتاً على آرائه، وهو الذي فتق فقه أبي حنيفة، واحتج له، وأظهر علله، وقواه بالحديث، وحلاه في الصدور، وكان من الواقفة[١] على القراءة "[٢].

هذه بعض شمائل محمد بن شجاع عند أهل العلم، وهذه منزلته لديهم، فلا عجب أن يدعى للقضاء، قال محمد بن إسحاق: قرأت بخط ابن الجوزي أنه قال: محمد بن شجاع قال لي إسحاق بن إبراهيم القعنبي – وكان لي صديقاً – دعاني أمير المؤمنين – لعله المأمون – فقال: اختر لي من الفقهاء رجلاً قد كتب الحديث، وتفقه به مع الرأي، وليكن مديد القامة، جميل الخلقة، خراساني الأصل، من نشأة دولتنا ليحامي على ملكنا، حتى أقلده القضاء، قال: فقلت لا أعرف رجلاً هذه صفته غير محمد بن شجاع، وأنا أفاوضه في ذلك، قال: فافعل فإذا أجابك فسر به إلي، فقال: فدونك يا أبا عبد الله، فقلت: " أيها الأمير لست إلى ذلك بمحتاج، وإنما يصلح القضاء لأجل ثلاثة، لمن يكتسب مالاً أو جاهاً أو ذكراً، فأما أنا فمالي وافر، وأنا غني، وإن الأمير ليوجه إلي المال لأفرقه، ولو احتجت إلى شيء منه لأخذته وأما الذكر فقد سبق لي عند من يقصدنا من أهل العلم والفقه ما فيه كفاية "[٣].

فهذا العالم الجليل كان معروفاً بين الحفاظ بكثرة الحديث وكثرة التصنيف. قال الموفق المكي: " وذكر محمد بن شجاع في تصانيفه نيفاً وسبعين ألف حديث عن النبي – ﷺ – مما فيها نظيرها من الصحابة "[٤].

---

(١) الواقفة: هم الذين يقولون بأن القرآن كلام الله من غير زيادة على ذلك مما لم يرد في كتاب الله ولا في السنة، وقد أدى وقوف الإمام وأصحابه هذا الموقف إلى إكفارهم من قبل المعتزلة والحشوية.

ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٨.

(٢) الفهرست لابن النديم: ١ / ٢٠٦، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٥، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ١٧١، ومسالك الأبصار القسم الثالث: ج ٣ ورقة ٤٩٥ – ٤٩٦.

(٣) الفهرست لابن النديم: ١ / ٢٠٦ – ٢٠٧، ومسالك الأبصار القسم الثالث: ج ٣ ورقة ٦٤٩، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٥، وينظر تاج التراجم: ص ٥٥.

(٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٩٥.

وقال الحاكم النيسابوري: " وأما أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي فإنه كثير التصنيف، رأيت عند أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن موسى القمي خازن السلطان عن ابنه عن محمد بن شجاع كتاب المناسك في نيف وستين جزءاً كباراً دقاقاً "[١].

ومن مصنفاته أيضاً تصحيح الآثار، وكتاب النوادر، وكتاب المضاربة في الفقه وكتاب الرد على المشبهة فهذا التوسع البالغ في الحديث والأثر من مرفوع وموقوف يجعلنا نقول باطمئنان إن محمد بن شجاع كان خبيراً بوجوه اختلاف الروايات في الحديث وآراء الصحابة وإنه بلغ منزلة عالية في الاجتهاد فلم يكن كافراً وكاذباً كما يدعى بعض النقلة من الحشوية وغيرهم من الناقمين عليه وعلى أهل الرأي، وقد أجاد الشيخ محمد زاهد الكوثري الرد عليهم منصفاً فقرع الحجة بالحجة بلا زيغ ولا إقذاع إظهاراً للحق[٢].

لقد توفي - رحمه الله - وهو ساجد في صلاة العصر، لأربع خلون من ذي الحجة سنة ست وستين ومائتين[٣]، ودفن في بيته الملاصق للمسجد حسب وصيته قبل لحاقه بالرفيق الأعلى: " ادفنوني في هذا البيت فإنه لم يبق فيه طابق إلا ختمت عليه القرآن "[٤].

**الثاني: محمد بن سماعة: -**

هو محمد بن سماعة بن عبيد الله بن هلال التميمي، ولد سنة ثلاث وثلاثين ومائة في الكوفة، وكان يكنى أبا عبد الله، وكان من الحفاظ المشهورين، حدث عن الليث بن سعد، وأبي يوسف، ومحمد، وأخذ الفقه عنهما وعن الحسن بن زياد، وروى عنهم جميعاً[٥].

تولى قضاء بغداد للمأمون بعد موت القاضي يوسف بن يعقوب، سنة ثنتين وتسعين

---

(١) معرفة علوم الحديث للإمام الحاكم النيسابوري: ص ٢٢٤ - بيروت.

(٢) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٩.

(٣) تاج التراجم: ص ٥٦، وتهذيب التهذيب: ٩ / ٢٢٠، وتاريخ بغداد: ٥ / ٣٥٠، ومسالك الأبصار القسم الثالث: ج ٣ ورقة ٤٩٦.

(٤) تاج التراجم: ص ٥٦، ومسالك الأبصار القسم الثالث: ج ٣ ورقة ٤٩٦، وتاريخ بغداد: ٥ / ٣٥١، والأثمار الجنية: ورقة ١٧٠.

(٥) ينظر مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٥، وتاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٢٢٢.

ومائة هـ، فلم يزل حتى ضعف بصره فاستعفى، فضم عمله إلى إسماعيل بن حماد بن الإمام[١]، وكان مشهوراً بالصدق في رأيه حتى ضرب بصدقه المثل، فهذا يحيى بن معين يقول: " لو كان أصحاب الحديث يصدقون كما يصدق محمد بن سماعة في الرأي لكانوا فيه على نهاية[٢]، وكان عظيم الورع، دائم التعبد، كثير الصلاة حتى لقد روي عنه: " أنه كان يصلي في كل يوم مائتي ركعة "[٣] وكان مواظباً على صلاة الجماعة، قال محمد بن عمران سمعت محمد بن سماعة يقول: " مكثت أربعين سنة، لم تفتني التكبيرة الأولى مع الإمام إلا يوم ماتت فيه أمي ففاتتني صلاة واحدة في الجماعة، فقمت فصليت خمساً وعشرين صلاة، أريد بذلك التضعيف فغلبتني عيناي، فأتاني آت فقال: يا محمد قد صليت خمساً وعشرين صلاة، ولكن كيف بتأمين الملائكة "[٤].

هكذا كان - رحمه الله - شديد الورع، عظيم الخشية، سليم القلب مطمئن النفس، يحرص على آخرته أكثر من حرصه على دنياه، ولهذا لما مات قال عنه يحيى بن معين: "مات ريحانة أهل الرأي "[٥] وقد كان لحاقه بالرفيق الأعلى سنة ست وثلاثين ومائتين، وله من العمر ثلاث ومائة سنة[٦]، وقد خلف عدة مؤلفات منها: أدب القاضي، والمحاضر والسجلات، والنوادر عن أبي يوسف ومحمد[٧].

**الثالث: إسحاق بن بهلول:**

إسحاق بن بهلول بن حسان، أبو يعقوب التنوخي، ولد بالأنبار في سنة أربع وستين ومائة، في بيت كريم من أهل الأنبار[٨]، ولما شارف السن التي تؤهله للتعليم أقبل على طلب العلم " فأخذ الفقه عن الحسن بن زياد اللؤلؤي، وعن الهيثم بن موسى صاحب أبي

---

(١) ينظر تهذيب التهذيب: ٩ / ٢٠٤، وتاريخ التراجم: ص ٥٥.
(٢) تهذيب التهذيب: ٩ / ٢٠٤، وتاج التراجم: ص ٥٥.
(٣) الأثمار الجنية: ورقة ١٧٠، وتاج التراجم: ص ٥٥.
(٤) تهذيب التهذيب: ٩ / ٢٠٤، وتاج التراجم: ص ٥٥، الأثمار الجنية: ورقة ١٠٧.
(٥) تاج التراجم: ص ٥٥.
(٦) تاج التراجم: ص ٥٤ - ٥٥، وتهذيب التهذيب: ٩ / ٢٠٥.
(٧) تاج التراجم: ص ٥٥، والأثمار الجنية: ورقة ١٧٠، والأعلام، للزركلي: ٧ / ٢٣.
(٨) ينظر تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٩، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٣٥٩.

يوسف، وكان له مذاهب اختارها وانفرد بها[١] ثم طوف البلاد سعياً وراء العلم، فرحل في طلب الحديث إلى الكوفة، وبغداد والبصرة والمدينة ومكة ؛ وسمع أباه بهلول بن حسان، ويحيى بن آدم، ووكيعاً، وإسماعيل ابن علية، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وسفيان بن عيينة[٢] وكان حسن الأخلاق، ورعاً تقياً، سمحاً، " سخياً يأخذ من أرزاقه ما يكفيه، ويفرق ما يبقى بعد ذلك على ولده وأهله الأباعد، ويفرق في أيام كل فاكهة شيئاً كثيراً منها "[٣].

وقد وثقه أهل العلم: فقال الخطيب: " وكان ثقة، صنف المسند، وحدث ببغداد " وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي عن إسحاق بن بهلول الأنباري فقال: صدوق[٤].

وكان قوي الذاكرة، سريع الحفظ، كثير الحديث جيد الاتقان، " وقد روي أنه حدث من حفظه ببغداد بأكثر من خمسين ألف حديث "[٥] ولهذا عده ابن العماد الحنبلي من كبار الأئمة[٦]، وكان غزير العلم، صنف كتاباً في الفقه سماه المتضاد، وكتاباً في القراءات، والمسند في الحديث، وفي غير ذلك من أنواع العلوم[٧]، توفي - رحمه الله - بالأنبار في سنة اثنتين وخمسين ومائتين بعد أن عاش ثمانية وثمانين عاماً[٨]. هؤلاء أشهر تلاميذ الحسن بن زياد الذين رووا عنه، وكان تأثرهم به واضحاً في حياتهم الواقعية، وفي الورع والتقوى، وفي التمسك الشديد بأهداب الدين كأستاذهم القدوة الحسن بن زياد.

---

(١) تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٦ - ٣٦٧، الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) ينظر تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٦، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٧، وتاج التراجم: ص ١٦، والأثمار الجنية: ورقة ٩٣.

(٣) تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٨، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٨.

(٤) تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٦، وينظر الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٧.

(٥) تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٨، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٨.

(٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢٦.

(٧) ينظر تاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٧، والأثمار الجنية: ورقة ٩٣، وتاج التراجم: ص ١٦.

(٨) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢٦، وتاريخ بغداد: ٦ / ٣٦٩، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٣٥٩.

وفي الإمتاع سرد الشيخ محمد زاهد الكوثري من تلاميذه الأذكياء الأعلام عداً غير من ذكرت[١]، ولكن من الثابت حقاً أن قيمة الأستاذ لا تكون بكثرة التلاميذ، وإنما تكون بعمق تأثيره في توجيههم وجهة الحق والخير.

(١) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ١٣.

# الفصل الرابع

## مكونات شخصيته

**تمهيد:**

لكل نفس كبيرة في التاريخ مكونات شخصية، تعاونت فيما بينها، وشاركت في بلوغها المكانة الرفيعة في المجتمع الذي تعيش فيه، وسنحاول في هذا الفصل إبراز أهم مكونات شخصية الحسن بن زياد بشيء من التفصيل في ضوء ما ذكرته من قبل عن حياته ومكانته بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه، ويمكن أن نصنف هذه المكونات إلى صنفين هما: مكونات خلقية، ومكونات عقلية.

# المبحث الأول

## المكونات الخلقية

أما المكونات الخلقية للحسن فهي في الواقع عنوان لكل الفضائل من بر ووفاء وشجاعة وإباء، وصدق في القول، وإخلاص في العمل وقوة في الروح، وسمو بالنفس البشرية عن كل ما يدنسها، ويهبط بها إلى الهاوية.

ولو تفحصنا شخصية الحسن بن زياد من خلال ما ذكره المؤرخون عنها، لوجدنا من العلماء من وصفه بحسن الخلق، فهذا أحمد بن عبد الحميد الحارثي يقول: " ما رأيت أحسن من الحسن بن زياد ولا أقرب مأخذاً، ولا أسهل جانباً[1] مع توفر فهمه وعلمه وزهده وورعه "[2].

---

(١) الفوائد البهية: ص ٦١، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة سنة ١٣٢٤، لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٦٦، مسالك الأبصار: ورقة ٤٧٨ ج ٣ القسم الثالث، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٨، تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٥.

(٢) النجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨، تاريخ الإسلام: ورقة ٣ مجلد ١١ القسم الأول، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١.

وقال السمعاني في حقه: " وكان حسن الخلق "[١] فشخصية الحسن بن زياد في الواقع كانت شخصية العالم البار الوفي الذي لا ينسى فضل شيوخه الذين أحسنوا إليه بعلمهم فكان من مظاهر وفائه لهم، أنه كان اللسان الناطق بشمائلهم، الحافظ لآرائهم، الراوي لأحاديثهم وبخاصة الإمام أبو حنيفة الذي انطبع اتجاهه الفقهي بطابع مدرسته لا يتعداه، كل ذلك دليل على خلق الوفاء الذي يتحلى به الحسن بن زياد.

ومن أخلاقه أيضاً أنه كان تقياً زاهداً، شديد التوكل على الله حتى لقد أثر عنه من أنه " كان يمنع التداوي، لأنه في نظره يمنع التوكل "[٢] ويبدو أنه في خلقه هذا كان يتأسى ببعض الصحابة رضوان الله عليهم من أمثال أبي بكر وابن مسعود، فقد روي عن أبي بكر أنه منع أن يدعى له الطبيب، وقال: " الطبيب أمرضني "[٣] وروى " أبو طيبة عن ظروف مرض ابن مسعود وزيارة عثمان له يقول: مرض عبد الله فعاده عثمان بن عفان، فقال: ما تشتكي؟ قال ذنوبي، قال: فما تشتهي؟ قال: رحمة ربي، قال: ألا آمر لك بطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني "[٤].

والواقع أن مثل هذه النصوص تبرز فكرة التوكل كما فهمها الزهاد والمتصوفة المسلمون فيما بعد، فإن الزاهد هو الذي يترك الدنيا وهي في يده لا يلهيه مالها، ولا يغره زخرفها، ولا يشغله أمرها في خاصة نفسه فالتوكل على الله أمر بدهي لدى كل مؤمن ولكنه يقتضي الأخذ بالأسباب المادية والمعنوية على حد سواء، فهذا ما تقرره نصوص الشريعة ويتلاءم مع مقاصدها.

ومن أخلاقه الكريمة أيضاً طول صبره في طلب العلم، ورحابة صدره في التعليم أكثر من شيخيه أبي يوسف وزفر، لا يكل ولا يمل ما دام ذلك في سبيل الله، ومن شواهد ذلك ما حكاه نصير بن يحيى عن البرنامج التعليمي[٥] - السابق الذكر - الذي اختطه لحياته

---

(١) الجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، الطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ٨.

(٣) المصدر السابق: ١ / ٧.

(٤) عبد الله بن مسعود: للدكتور عبده الراجحي: ص ٩٧ نقلاً عن أسد الغابة: ٣ / ٢٥٩.

(٥) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩ - ٢١٠، وينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٦.

اليومية بعد أن أصبح إماماً يقتدى به، وقد صدق صاحب الجواهر المضيئة حين قال: "وكان الحسن أوسع صدراً إلى التعليم من زفر وأبي يوسف في الفقه "[1] وكان نزيهاً عفيفاً، يعتز بكرامته كل الاعتزاز، متواضعاً، لا رغبة له في جاه السلطان، ويشهد على ذلك استقالته من منصب القضاء حينما بعث إليه صديقه البكائي يعرض عليه الاستقالة، فاستجاب الحسن لنداء صاحبه واستقال[2]، لأنه ليس ممن تغرهم المناصب، ولا ممن يزدهيهم الجاه والسلطان.

وكان شديد الورع ذا ضمير حي، سريع الرجوع عن الخطأ إذا تبين له وجه الصواب، ولا يهمه في تنفيذ هذا ما يتكبده من مال وما يتحمله من مشاق، ومن شواهد ذلك ما رواه الصيمري قال حدثنا العباس قال حدثنا أحمد بن محمد، حدثنا علي بن محمد قال حدثنا محمد بن أحمد بن الحسن بن زياد عن أبيه: أن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ فلم يعرف الذي استفتاه، فاكترى منادياً ينادي في الناس أن الحسن بن زياد استفتى يوم كذا في مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه قال: فمكث أياماً لا يفتي، حتى وجد صاحب الفتوى فأعلمه أنه أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا، ومثل هذا الورع العظيم لا يتصور إلا ممن غمر الإيمان قلبه، ولا يصدر إلا عمن تغلغل خوف الله قي أعماقه، وملك عليه كل جوارحه.

وكان - رحمه الله - محباً للسنة شديد الاتباع لها يؤمن إيماناً عميقاً بأن العمل بها والتأسي بصاحبها منهج أوجب الله التزامه بقوله: ﴿ قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِی يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ ﴾[3] لأنه يمد المسلم بأعظم طاقة من نور الله ويزود روحه بأقوى حياة، ويلزمه سلوك طريق الحق والرشاد.

ومن شواهد اتباع الحسن للسنة وحبه لصاحبها ما رواه عنه أحمد بن عبد الحميد

(١) الجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣.

(٢) تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٤، والفوائد البهية: ص ٦١، ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٦٦، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٣) سورة آل عمران: آية ٣١.

الحارثي قال: " وكان يكسو مماليكه كما كان يكسو نفسه "[١] اتباعاً للرسول - ﷺ - وتنفيذاً لقوله الشريف: " إخوانكم جعلهم الله تحت أيدكم فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم "[٢]

وهذا دليل قاطع على حبه للرسول - ﷺ - وبرهان ساطع على عمق إيمانه بسنته.

وكان رحمه الله يلتزم السنة حيث لا يفرق في معاملته للناس بين أمير ورعية. حدث إبراهيم بن الليث قال: كان الرشيد أمر الحسن بن زياد اللؤلؤي أن يسير إلى المأمون أيام كان بالرقة في كل أسبوع يوماً فيذاكره الفقه، ويسأله عن الحديث واختلاف الناس فيه، قال: فبينما اللؤلؤي في بعض الليالي عنده بالرقة يحدثه، إذ نعس المأمون، فقال له اللؤلؤي سمعت أيها الأمير، ففتح عينيه وقال: سوقي[٣] والله، يا غلام خذه بيده فأخرجه، فأخرج فلم يدخل عليه بعد ذلك، فبلغ الرشيد فقال متمثلاً ببيت زهير:

وهل ينبت الخطى إلا وشيجه ويغرس إلا في منابتها النخل[٤]

ومن مظاهر حبه للسنة أيضاً محافظته عليها من الزيادة والنقصان وعدم سكوته عما لصق بها من بدع ما أنزل الله بها من سلطان، وسواء أكانت هذه البدع مصادمة لنصوص الشريعة أم مضاهية لأمورها المشروعة، ومن الثابت أن النبي - ﷺ - أتى ببيان ما

---

(١) الجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، ومناقب الإمام الأعظم: ٢ / ٢٠٨، وتاريخ بغداد: ٧ / ٣١٥، وتاج التراجم: ص ٢٢، والنجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٢) سنن ابن ماجة: ٢ / ١٢١٦، طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي.

(٣) قال أبو منصور: السوقة بمنزلة الرعية التي تسوسها الملوك، سموا سوقة لأن الملوك يسوقونهم فينساقون لهم، والسوقة من الناس الرعية ومن دون الملك وكثير من الناس يظنون أن السوقة أهل الأسواق.

ينظر لسان العرب، لابن منظور: ٤٠ / ١٧٠، طبع داري صادر وبيروت سنة ١٣٧٤ هـ.

(٤) بغداد، لابن طيفور: ص ٣٤ نشر مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م - ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١١، ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٩٧، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ١٧.

تحتاج إليه في أمور الدين مفصلاً وفي أمور الدنيا مجملاً، لكي يجتهد المجتهدون وفق قواعد الدين ومبادئه في كل زمان ومكان، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ فالابتداع في أمور الدين ضلالة حذرنا منها رسول الله - ﷺ - بقوله: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» [١] لهذا حرم السلف البدعة في أمور الدين، قال الإمام مالك: " من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً خان الرسالة، لأن الله يقول: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ فما لم يكن يومئذٍ ديناً فلا يكون اليوم ديناً "[٢].

لذا كان من الحتم على الحسن وأمثاله من الفقهاء المخلصين أن يقاوموا كل بدعة أيا كان مصدرها، ومن شواهد ذلك ما ذكره ابن أبي العوام بالإسناد إلى محمد بن داود العباسي حينما كان يحضر الحسن دار هارون الرشيد كل عشية في رمضان قائلاً: " وكان الرشيد إذا صلى مسح بيده موضع سجوده، ثم مسح به وجهه، فقال له الحسن: هذا الذي يفعله أمير المؤمنين بدعة، فعمن أخذه؟ قال رأيت آبائي يفعلونه، فأنا أقتدي بهم فأقبل عليه أبو يوسف فقال " هذا لا علم له، ثم أقبل على اللؤلؤي فقال: ألم تسمع أن النبي - ﷺ - رقى رجلاً، فوضع يده على ريقه، ثم على الأرض ثم قال باسم الله تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى سقيمنا بإذن ربنا»[٣] فلما انصرف أمر هارون الرشيد بحجب اللؤلؤي[٤].

(١) أخرجه الترمذي وابن ماجة مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري: ٧ / ١١ - ١٢، بتحقيق حامد الفقي الطبعة الأولى السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

(٢) الاعتصام، للشاطبي: ١ / ٤٩، نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٣) هذا الحديث ورد في الصحيحين والمقاصد الحسنة وتمييز الطيب من الخبيث. ينظر المقاصد الحسنة: ص ٢٣١، وتمييز الطيب من الخبيث: ص ٨٣، للشيخ عبد الرحمن بن علي بن أبي الربيع الشيباني.

(٤) فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي العوام ورقة ١٦٨، وحسن التقاضي: ص ٦٤ - ٦٥.

والحقيقة أن ما كان يفعله الرشيد بدعة، لا تمت إلى السنة بصلة إذ لو كانت من السنة الصحيحة لأثرت عن الرسول - ﷺ - أو الصحابة أو أحد المجتهدين في الدين، أما ما قاله أبو يوسف من أن النبي - ﷺ - رقى رجلاً ثم قال: «باسم الله تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى سقيمنا بإذن ربنا» فلأجل أن يدلل بأن ما يفعله الرشيد يضاهي أمراً مشروعاً في الشريعة، وإلا فلا علاقة بين ما يفعله الرشيد وما رواه أبو يوسف. وعلى فرض صحة مضاهاة ما يفعله الرشيد لأمر مشروع في الشريعة فهو بدعة مكروهة أيضاً لدى جمهور السلف يجب تركها والإقلاع عنها، لأن الأفضل الاتباع لا الابتداع في أمور الدين[1].

ويبدو لي أن موقف الحسن من مقاومة البدع، وأهل الأهواء هو الذي حمل هؤلاء على تجريحه والطعن فيه، ورميه بشتى التهم ظلماً وعدواناً، كما حمل الرشيد على حجبه عنه.

وكان الحسن شديد التواضع، ولهذا نجده يمقت التباهي بالعلم ويقاوم الإعجاب بالنفس ولو بطريق غير مباشر، يؤيد ذلك ما أخرجه ابن أبي العوام عن أبي يحيى بن أبي ميسرة عن ابن داود العباسي قال: كنا ببغداد، وحضر شهر رمضان فكنا نحضر دار هارون الرشيد كل عشية فإذا صلينا العصر، خرج الإذن لعبيد الله بن العباس، ولداود بن عيسى، ولعبد الله بن سليمان، ثم يخرج الإذن بعدهم لأبي يوسف القاضي، ولابن عمران الطلحي، ولحسن اللؤلؤي، فلا يزالون في الفقه بين يدي هارون الرشيد فإذا طلعت الشمس أذن لنا فدخلنا، فأقبل الرشيد عليهم يوماً فقال: سلونا فألقى عليه حسن اللؤلؤي مسألة من المعتقدات فأقبل عليه أبو يوسف فقال ليس هذا مما يسأل عنه أمير المؤمنين، ولكن يا أمير المؤمنين قال أبو حنيفة: في مسألة كذا كذا واحتج بكذا، وقال ابن أبي ليلى فيها كذا واحتج بكذا فبأي القولين يأخذ أمير المؤمنين؟ قال الرشيد: " بقول أبي حنيفة لأن حجته فيها أقوى "، قال: قال أبو حنيفة في مسألة كذا وكذا واحتج بكذا. وقال ابن

---

(١) ما أكثر البدع في مجتمعنا المعاصر وبخاصة ما يجري في الجوامع التي تضم رفات أحفاد الرسول - ﷺ - ففي بعضها تزيد في الدين وفي البعض الآخر نقص أو تحريف أو وثنية، ولا أدري ما سبب سكوت وزارة الأوقاف في مصر والعراق وغيرهما من البلاد الإسلامية على هذه البدع التي ما أنزل الله بها من سلطان.

أبي ليلى كذا في مسألة كذا وحجته كذا فبأي القولين يأخذ أمير المؤمنين؟ قال الرشيد بقول ابن أبي ليلى لأن حجته فيها أقوى. فلما انصرفنا أقبل أبو يوسف على اللؤلؤي فقال: يا ضعيف مثل هذه المسألة المعقدة تلقى على الخلفاء؟ لو ألقيت على بعضنا ما قام بها. فقال اللؤلؤي: فلم قال: سلونا؟[(١)].

فلو تأملنا قليلاً جواب الحسن لأبي يوسف لاتضح لنا مدى ما عند الحسن من كراهية لما انطوت عليه نفسية الخليفة هارون الرشيد من زهو بالنفس، وتفاخر بالعلم، وتباه بسرعة الفهم، ولهذا ألقى عليه مسألة معقدة أحرجته وحدت من زهوه بسعة علمه، وفخره بسرعة فهمه، مما حدا بأبي يوسف إلى التدخل لإصلاح الموقف، وكان الأجدر بالخليفة أن يطرح ما يدور في ذهنه من مسائل على بساط البحث متواضعاً، يسمع آراء الفقهاء فيها ثم يدلي برأيه - إن كان له رأي - بدلاً من أن يقول: سلونا، لأن التواضع يزيد رفيع المكانة رفعة في قلوب الأمة، لقوله - ﷺ -: «من تواضع لله رفعه»[(٢)].

ومهما يكن من أمر فإن الرشيد كان يكن للحسن الاحترام والتقدير العميقين لتمام ورعه، وكمال صراحته وشجاعته وصدعه بالحق حتى أمام الرشيد نفسه، لأنه لا يعرف النفاق، ولا الرياء ولا يحيد عن شرعة الحق والعدل.

ومن مظاهر إحساسه العميق بقول الحق ما مرَّ سابقاً في أمان يحيى بن عبد الله العلوي حينما استفتاه الرشيد في ذلك فقال قول الحق، ولم يبال بما يريد الرشيد، ولم يخشه في سلطانه ما دام ذلك في سبيل الله ولم يهمه غضبه أو رضاه، ولذلك بقي متمتعاً بعزة نفسه وكامل كرامته فكان من خيرة علماء عصره في الفقه والحديث ومعرفة الاختلاف فيه، بل كان الصورة المثالية للعلماء ولو لم يكن كذلك لما وقع الاختيار عليه لمجالسة الخلفاء من أمثال الرشيد وتعليم مثل المأمون، ولكنه لم يحسن السياسة معهما فأخفق في اتصاله بهما وربما تعمد ذلك حباً لتفرغه للعلم والتعليم.

---

(١) فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي العوام: ورقة ١٦٨، وحسن التقاضي، للكوثري: ص ٦٤.

(٢) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٢ / ١١٠، الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ - ١٩٢٧ م، بمطبعة السعادة بمصر. وقد روى هذا الحديث أبو هريرة - رضي الله عنه -.
ينظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي: ٣ / ١٨٠، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٠ هـ.

# المبحث الثاني

## المكونات العقلية

لا شك أن شخصية الحسن لم تحظ بهذه المكانة الرفيعة بما امتازت به من شجاعة وصراحة وتواضع ووفاء وصبر وعلو همة فحسب، بل بما رافقها من خصائص ذهنية ومكونات ثقافية مهدت له هذا النجاح العلمي الباهر، وهي أمور عدة: بعضها فطري يرجع إلى ما وهب الله له من استعداد طيب لتلقي العلم، كالذكاء الحاد والذاكرة القوية والفطنة النادرة، فقد روي أن الإمام أبا حنيفة قال للحسن بن زياد حينما أراد الانخراط في سلك التعلم، أسألك عن شيء فإن أجبتني تقدر على التعلم للفقه قال: " عنز ولدت ولدين لا ذكرين ولا أنثيين ولا أسودين ولا أبيضين، فرفع الحسن رأسه وقال: الولدان أحدهما ذكر والآخر أنثى وأحدهما أبيض والآخر أسود، فتعجب من فطنته "[(١)].

وبعضها كسبي يرجع إلى ثقافة عصره ومحاولته الإلمام بجوانبها المهمة لكل فقيه، وقد اتضح لي من خلال استعراضي لحياته حقيقة ثابتة هي أنه كان مغرماً بعلم الفقه دراسة وتدريساً وتدويناً، شغوفاً بعلم الحديث حفظاً وكتابة ورواية. ويبدو أن مسلكه هذا قد صرفه عن الاهتمام بغيرهما من العلوم كاهتمامه بهما، لأنه أدرك تمام الإدراك أن التبحر في الفقه وحفظ الحديث هما الوسيلة المثلى لفهم كتاب الله واكتناه أسراره، كما أن التعمق في فهمهما يحقق للناس السعادة، ويوفر لهم ما ينشدون من راحة نفسية، واطمئنان قلبي، في الدنيا والآخرة فالفقه والحديث إذن أهم ما شهر به الحسن بن زياد وسوف أتناول في هذا الفصل ثقافته في الحديث وسائر العلوم، أما أهم ما شهر به الحسن وهو الفقه فموضعه البابان القادمان من هذا البحث.

ولقد سبق في الفصل الذي عقدته للحديث عن الحسن بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه أن الحسن بن زياد لم يقتصر في طلبه للعلم على الفقه فقط وإنما طلب الحديث،

---

(١) التحرير في شرح الجامع الكبير، للحصيري: ١ / ورقة / ٥٩٣، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (٢٨٠٨) ٤٤١٤٧ بخيت، والفتاوى البزازية للكردري: ٤ / ٢٨٤، المطبوع على هامش الفتاوى الهندية، الطبعة الثانية، سنة ١٣١٠ هـ ببولاق مصر المحمية.

وقد أشرت إلى بعض شيوخه الذين ذكرتهم كتب التراجم من أمثال سعيد بن عبيد الطائي، وعبد الملك بن جريج ومالك بن مغول، ووكيع الجراح، وغيرهم، وجل هؤلاء الشيوخ كانوا معروفين بالحفظ ورواية الحديث أكثر مما عرفوا بالفقه ومسائله. أضف إلى ذلك تلمذته للأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر وقد شهروا بالفقه وتفريع مسائله، أكثر مما شهروا بحفظ الحديث وروايته، إلا أن ما كان عندهم من السنة النبوية حسبما تذكر المصادر كان ثروة عظيمة لا تقل عما كان عند بعض المحدثين كما يقول الحسن بن زياد[١] ومحمد بن سماعة[٢]. فالحسن بن زياد الذي تتلمذ على أيدي هؤلاء الأجلة وأمثالهم وصاحبهم فترة طويلة من الزمن - لا بد أن يكون قد حفظ من أحاديثهم الشيء الكثير، وهذا ما حصل فعلاً، ويشهد لذلك ما تذكره كتب التراجم من أن الحسن بن زياد كان محدثاً حافظاً فهذا الذهبي يقول: " روى عن ابن جريج وغيره "[٣] ومثله أثر عن ابن حجر العسقلاني[٤]، وقال الخطيب البغدادي: " حدث عن أبي حنيفة "[٥] كما أن بعض النقاد كانوا يثنون عليه، فهذا البدر العيني يقول في المغاني: " وكان الحسن بن زياد محباً للسنة جداً مشهوراً بالدين المتين كثير الفقه والحديث "[٦]. وهذا اللكنوي يقول: " وكان محباً للسنة واتباعها حتى كان يكسو مماليكه كما كان يكسو نفسه "[٧] ولما كان الشيوخ الذين تلقى الحسن الحديث عنهم كثيرين كثر حديثه، فمما كتبه عن ابن جريج فقط من الأحاديث التي يحتاج إليها الفقهاء يناهز اثني عشر ألفاً كما حكى ذلك معظم المؤرخين الذين ترجموا لحياته[٨]. وقد استكثر بعض النقاد هذا العدد مع استساغتهم أن يروي بعض

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٩٦.

(٢) ينظر الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية: ورقة ٢١.

(٣) ميزان الاعتدال: ١ / ٢٨، طبعة أولى سنة ١٣٢٥، بمطبعة السعادة نشر الخانجي.

(٤) لسان الميزان: ٢ / ٢٠٨، طبع حيدر آباد الدكن، سنة ١٣٣٠ هـ.

(٥) تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٤، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م.

(٦) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥١.

(٧) الفوائد البهية ٦١، والجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، والأثمار الجنية: ورقة ١١٤.

(٨) ينظر الفوائد البهية: ص ٦١، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٨، والجواهر المضيئة: ١/ ١٩٣، وشذرات الذهب: ٢ / ١٢، وتاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٢٢، وتاريخ بغداد:
=

تلاميذه وممن هم دون طبقته كإسحاق بن بهلول التنوخي الذي حدث من حفظه ببغداد بأكثر من خمسين ألف حديث[١] كما يقول الخطيب، ويقول الموفق المكي: " إن محمداً بن شجاع ذكر في تصانيفه نيفاً وسبعين ألف حديث عن النبي مما فيها نظيرها من الصحابة، وهو من أشهر تلاميذ الحسن وأصحابه وهو كثير الحديث[٢] فمن العدل والإنصاف إذن أن نقر للحسن شيخ هذين وغيرهما بأنه كتب اثني عشر ألفاً. ذلك الشيخ الذي دخل في التفقه وطلب العلم وهو ابن ثمان، ولم يبت على الفراش أربعين سنة وأفتى بعد ذلك أربعين سنة أخرى كما قال[٣] الزرنوجي.

أما مروياته من الحديث عن أبي حنيفة فبعضها مدون في مسنده عند المسندين في عداد مسانيد الإمام السبعة عشر المروية عن أبي حنيفة وفي غير مسنده من المسانيد الأخرى المجموعة في كتاب جامع مسانيد الإمام، ومسنده هو السابع في تعداد جامع المسانيد[٤].

وقد استخرجت ما رواه الحسن عن الإمام من هذه المسانيد فبلغت زهاء أربعمائة حديث منها المتصل والمرفوع والمرسل والموقوف ومنها أقوال لبعض الفقهاء من الصحابة والتابعين وبخاصة إبراهيم النخعي. وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون مسانيد أبي حنيفة عن الحسن بن زياد وغيره واختلافها وجمعها وترتيبها وتلخيصها، نقتطف منها ما يخص مسند الحسن، قال: " رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلوبغا "[٥] برواية الحارثي على أبواب الفقه، وله عليه الأمالي في

---

= ٧، ٣١٤، ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٦٦.

(١) تاريخ بغداد: ٦ / ٢٦٨.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٩٥.

(٣) ينظر تعليم المتعلم، للزرنوجي: ص ٢١.

(٤) ينظر جامع مسانيد الإمام للخوارزمي: ١ / ٥، طبع حيدر آباد الدكن بالهند، سنة ١٣٣٢ هـ، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر: ص ٢٢٨، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥، بمطبعة السعادة، بمصر.

(٥) هو الحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغا خرج أحاديث الاختيار وأحاديث اصول البزدوي، وله مصنفات في الحديث والفقه كل ذلك يدل على عظم شأنه في الحديث والفقه وقد ترجم له =

مجلدين، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ، ثم شرحه وسماه المسند وجمع زوائده أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥ هـ[١].

وهذا المسند المعروف باسم مسند الحسن بن زياد اللؤلؤي يحتوي على أحاديث كتاب المجرد التي سمعها من أبي حنيفة، والتي جردها منه محمد بن إبراهيم بن حبيش البغوي، حيث كان ابن حبيش سمع المجرد من محمد بن شجاع، والذي كان قد سمعه من الحسن بن زياد وقد انتقى عفيف الدين علي بن عبد المحسن الدواليبي الحنبلي ستين حديثاً منها لتكون كنماذج من مرويات الحسن بن زياد الكثيرة، وهي موجودة في المكتبة العربية الظاهرية تحت رقم ٢٨٥ من الحديث[٢].

فالحسن بن زياد كان كثير الحديث وأغلب هذه الكثرة كان من الأحاديث التي يحتاج إليها الفقهاء كما يقول الحسن ويغلب على الظن أن معظمها قد استعمله الحسن كدليل للمسائل الفقهية التي احتوتها مؤلفاته العديدة التي لم أعثر على واحد منها، على الرغم من الجهود المضنية التي بذلتها في هذا السبيل، ولعل الله ييسر لي أو لغيري العثور على بعضها في المستقبل إن شاء الله.

أخلص مما مضى إلى أن الحسن بن زياد كان حافظاً كبيراً ومحدثاً جليلاً، وأنه من أجل هذا حظيت أحاديثه باهتمام كثير من المحدثين ونالت أحاديثه اهتمام أهل العلم حتى عصرنا الحاضر.

ويتجلى هذا الاهتمام في ذكرهم لمسنده المعروف باسمه، فهذا الحافظ شمس الدين بن طولون يذكر مسند الإمام الحسن في مسنده في كتابه الفهرست الأوسط.

---

=

صاحب الضوء اللامع توفي سنة ٨٧٩.

ينظر فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٧٣.

(١) كشف الظنون: ٢ / ١٦٨٠، طبع وكالة المعارف سنة ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م، أبو حنيفة: ص ١٩١، الطبعة الثانية.

(٢) وقد صورتها فوجدتها أحاديث قولية عن رسول الله - ﷺ - أغلبها متصل السند برسول الله مما يدل على مكانة هذا المسند.

وكذلك فعل الحافظ محمد بن يوسف الصالحي مؤلف السيرة الشامية في كتابه عقود الجمان[١] ثم ورد مسنده في حصر الشارد في أسانيد محمد عابد محدث القرن المنصرم، ثم نجد المحدث علي بن عبد المحسن الدواليبي الحنبلي يسوق سنده في مسند الحسن بن زياد في ثبته المحفوظ في ظاهرية دمشق تحت رقم ٢٨٥ من الحديث الذي سبق ذكره وهناك أسانيد أخرى جمعها الشيخ محمد زاهد الكوثري[٢] في كتابه الإمتاع.

وأخيراً يأتي الشيخ محمد زاهد الكوثري في كتابه الإمتاع فيروي ما انتقاه عفيف الدين علي بن عبد المحسن الدواليبي فيقول: " وأما الحسن بن زياد فمع كثرة حديثه لم يطبع إلى الآن كتاب يحتوي أحاديثه فأحببت أن أسوق في هذا الفصل " من الإمتاع " ستين حديثاً من مسنده كما فعل الدواليبي في ثبته[٣]، وبمقارنتي المطبوع بالمخطوط اتضح لي صحة إسناد الشيخ محمد زاهد الكوثري للإسناد الذي التزمه عفيف الدين، وبهذا يكون الشيخ محمد زاهد الكوثري آخر من ساق سنده في مسند الحسن بن زياد - رحمه الله - وهذه الإشارة إلى الأسانيد التي ذكرتها في مسند الحسن بن زياد تعتبر أكبر دليل على اهتمام أهل العلم بأحاديثه، وهذا يؤكد أن الحسن بن زياد كان محدثاً حافظاً.

ومما لا شك فيه أن هذا المحدث الكثير الحديث والآثار لا بد أن يكون على معرفة وافية بالرواة، وأن يكون له مقاييس خاصة في التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف، ولو لم يكن له ذلك لما خالف أبا حنيفة وأصحابه في الأخذ ببعض الأحاديث دون بعض فهو محدث بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وبخاصة إذا راعينا ظروف العصر الذي عاش فيه من حيث أسلوب تدوين الحديث، ومن حيث الاهتمام الواضح فيه بما يتصل بالأحكام الفقهية خاصة.

---

(١) ينظر الباب الثالث والعشرين في بيان المسانيد التي خرجها الحفاظ من حديث الإمام -رحمه الله-، من عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان: مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٨ م تاريخ.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٣٣ - ٣٥ والشيخ محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي شركسي الأصل، ولد ونشأ في قرية تقع شرقي الأستانة وتعلم في جامع الفاتح ثم درس فيه وعرف بموافقته المعارضة لسياسة الاتحاديين نحو العلوم الإسلامية، وبعد أن تولى أتاتورك الحكم في تركيا هرب إلى مصر واستقر بالقاهرة، له مؤلفات في تراجم أعلام المذهب الحنفي: ينظر الأعلام، للزركلي: ٦ / ٣٦٣، الطبعة الثانية.

(٣) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٢٠ - ٣٣.

وقد عبر عن هذه الظروف التي تلجئ المحدث إلى التقيد بالأحكام الفقهية الحسن نفسه حينما قال: كتبت عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء، يتضح من هذا أن الحسن بن زياد قد شارك بمسنده هذا - بغض النظر عن عدد ما اشتمل عليه من أحاديث وآثار - في تدوين السنة النبوية، وبظهور هذا المسند وغيره من مسانيد الإمام أبي حنيفة المدونة في جامع مسانيد الإمام يكون من الخطأ القول بأنه لم يصلنا مما ألف في الحديث في القرن الثاني سوى الموطأ فما رواه الحسن بن زياد وغيره من تلاميذ الإمام كأبي يوسف ومحمد بن الحسن لا يختلف عن الموطأ من حيث المنهج، ولا يقل عنه درجة من حيث الصحة، ومما يدعو إلى العجب تضارب أقوال النقاد في الحسن بن زياد بين موثق ومجرح على حين اتفقت كلمتهم على كونه فقيهاً كبيراً !!

فهذا مسلمة بن القاسم الأندلسي يقول عنه في الصلة: " كان ثقة - رحمه الله-، وهذا الحافظ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفراييني يخرج له في الصحيح المسند المستخرج على صحيح مسلم، وهذا توثيق منه.

وكذلك أخرج عنه الحاكم في مستدركه على الصحيحين وهذا توثيق منه أيضاً[١] كما ورد ذكره في ثقات ابن حبان فيما رواه صاحب كشف الأستار عن رجال معاني الآثار".

ويقول الشيخ علي القارئ في طبقاته قد عد الحسن بن زياد ممن جدد لهذه الأمة أمر دينها على رأس المائتين، وكذا في مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير[٢].

ومن الباحثين من نعته بالحافظ القدوة[٣] ففي نظر هذه النخبة من النقاد يعتبر الحسن بن زياد محدثاً ثقة.

ومع هذا كله نجد بعض أهل الجرح والتعديل يقدحون في شخصيته ويتهمونه بالكذب والضعف، ولا يطمئنون إلى كتابة حديثه، وبخاصة الخطيب البغدادي الذي كانت ترجمته للحسن بن زياد من أسوأ ما اطلعت عليه من تراجم، حيث لم يقتصر على ما يدخل في نطاق النقد الموضوعي الذاتي، كما سنري ذلك واضحاً في الفصل الآتي.

---

(١) ينظر لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني: ٢ / ٢٠٩، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠ بالهند.

(٢) ينظر الفوائد البهية، للكنوي: ص ٦١، والأثمار الجنية في الأسماء الحنفية: ورقة ١٠٤.

(٣) فقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري: ص ٦٣.

# الفصل الخامس

# الطعون التي وجهت إلى الحسن وبيان بطلانها

## المبحث الأول

## الطعون التي وجهت إليه في أخلاقه ودينه وعلمه

لقد اتهم الحسن بن زياد بأمور تافهة يربأ كل منصف بنفسه من ذكرها، كما أشار إلى ذلك الذهبي في ترجمته للحسن قائلاً: " وقد ساق في ترجمته أبو بكر الخطيب أشياء لا ينبغي ذكرها "[١]، ويلي الخطيب العقيلي في كتابه الضعفاء، وسأقتصر على إيراد أخطر الطعون التي أوردها الاثنان وأهمها في نظر الناقدين، وهي في الحقيقة تجمع أهم ما ذكره الآخرون، ثم أناقشها من الواقعية والنقد الذاتي وبتجرد تام مبيناً البواعث والأسباب التي حملت هؤلاء على توجيه هذا الطعن الشنيع للحسن بن زياد، ملتزماً ما هو مقرر عند أهل الجرح والتعديل متوخياً في ذلك كله الحق والصواب، قال الخطيب:

" أخبرنا ابن رزق وابن الفضل قالا: أخبرنا دعلج وفي حديث ابن الفضل أخبرنا الأبار وأخبرنا عبيد الله بن عمر الواعظ، حدثنا أبي حدثنا عبد الله بن محمد البغوي قالا: حدثنا محمود بن غيلان قال: قلت ليزيد بن هارون ما تقول في الحسن بن زياد اللؤلؤي؟ قال: أو مسلم هو؟ ".

وبمثل هذا الإسناد جاءت هذه الرواية في الضعفاء للعقيلي[٢] وروى هذا أيضاً الحاكم في معرفة علوم الحديث عن دعلج عن الأبار[٣].

وقال الخطيب أخبرنا الحسن بن أبي بكر أخبرنا أحمد بن كامل القاضي قال سمعت

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي المجلد ١١ القسم الأول ورقة ٣.

(٢) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٤٠.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم النيسابوري: ص ١٣٨، وأخبار القضاة، لوكيع: ٣ / ١٨٨، الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ مطبعة الاستقامة صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي.

محمد بن سعيد العوفي يقول سمعت يحيى بن معين يقول: الحسن بن زياد اللؤلؤي كذاب خبيث.

أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا هبة الله بن محمد بن حبش الفراء، حدثنا أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال: سمعت يحيى بن معين يسأل عن الحسن بن زياد اللؤلؤي فقال: كان ضعيفاً في الحديث

وبمثل هذا الإسناد جاءت هذه الرواية في الضعفاء للعقيلي.

وقال الخطيب أخبرنا محمد بن الحسين القطان أخبرنا عبد الله بن جعفر بن درستويه حدثنا يعقوب بن سفيان قال: " الحسن اللؤلؤي كذاب " أخبرنا محمد بن أبي علي الأصبهاني أخبرنا أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد الشافعي - بالأهواز - أخبرنا أبو عبيد محمد بن علي الآجري قال: سألت أبا داود عن حسن اللؤلؤي فقال: كذاب غير ثقة ولا مأمون وقال: أخبرنا البرقاني، أخبرنا أحمد بن سعيد بن سعد، حدثنا عبد الكريم بن أحمد بن شعيب النسائي، حدثنا أبي قال: الحسن بن زياد اللؤلؤي ليس بثقة ولا مأمون، وأخبرنا البرقاني قال: سألت أبا الحسن الدارقطني عن الحسن بن زياد اللؤلؤي فقال: كذاب كوفي متروك الحديث "[١].

وجاء في الضعفاء قال: حدثني محمد بن عبد الحميد السمتي قال حدثنا أحمد بن محمد الحضرمي قال سألت يحيى بن معين عن الحسن بن زياد اللؤلؤي فقال: (ليس بشيء).

حدثني محمد بن أبي عتاب المؤدب قال سمعت محمد بن إسحاق الأزرق يقول: كنا عند شريك بالكوفة، فجاء رجل خراساني رثُّ الهيئة فقال: يا أبا عبد الله قد فنيت نفقتي وليس عندي شيء، وهاهنا من يعرف ما أقول، فكان شريكاً رق له فقال: من يعرفك؟ قال الحسن بن زياد اللؤلؤي وحماد بن أبي حنيفة. قال: لقد عرفت شراً لقد عرفت شراً.

حدثني الفضل بن عبد الله الجوزجاني، حدثنا قتيبة بن سعيد أبو رجاء قال: كنا عند شريك وهو يملي علينا إذ جاء الحسن بن زياد اللؤلؤي فقعد في آخر المجلس وغطى رأسه، فبصر به شريك فقال إني أجد ريح الأنباط، ثم رمى ببصره نحوه قال: فقام الحسن بن

---

(١) تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٦ - ٣١٧، وينظر الإمتاع: ص ٤٩ - ٥٠.

زياد فذهب[١].

وجاء في لسان الميزان قال: " يعقوب بن سفيان والعقيلي والساجي كذاب "[٢] فما ذكره الخطيب والعقيلي وغيرهما ممن نقل ذلك عنهم يدور في مجموعه بين تكفير الحسن بن زياد أو تكذيبه، أو تضعيفه، ونستخلص من هذا أن الحسن بن زياد لا يعد محدثاً ولا يستحق أن يروي عنه شيء، لأنه كافر أو كذاب أو ضعيف فهل هو كذلك؟

## المبحث الثاني

## بيان بطلان ما وجه إليه من طعون

لقد اتضح لي من دراستي الموضوعية لحياة الحسن بن زياد وفقهه وحديثه أن هذه الاتهمات باطلة لا أساس لها من الصحة، وأنها مدحوضة بما يأتي:

أولاً:

إن هذا الرجل الذي اعترف معظم من ترجم له بأنه كان فقيهاً ومجتهداً جليلاً ومفتياً قديراً وراوية حافظاً لا يمكن أن يكون كافراً.

إن هذا الرجل العالم الزاهد المقرئ لكتاب الله، والمعتصم بسنة رسول الله اعتصاماً شديداً حتى إنه كان يكسو مماليكه مما كان يكسو منه نفسه لا يمكن أن يكون كافراً. إن هذا الرجل الذي أفنى عمره في طلب العلم رواية ودراية حتى عد من خيرة العلماء في عصره في الفقه والحديث ومعرفة الاختلاف، وحتى وقع الاختيار عليه لمجالسة أمثال الخليفة هارون الرشيد، لا يعقل أبداً أن يكون كافراً، إن هذا الرجل الذي فتح عقله وهيأ فكره، وأرهف نفسه لتلقي أنوار المعرفة من الكتاب والسنة التي لا يعقلها إلا العالمون لا يصح أن يقذف بالكفر، فلو سلمنا أنه كان كافراً كما يدعي هؤلاء الذين ينقلون عن كل من هبَّ ودبَّ، فما هي دلائل كفره، وعلامات ردته بعد أن كان مسلماً؟ وإذا كان كافراً كما يزعم هؤلاء فلماذا مضت طوائف الأمة على إجلاله، ونقل آرائه وعرضها بجانب آراء الأئمة الأعلام كما فعل الطبري وغيره، وتناقلتها الأمة إلى عصرنا هذا.

---

(١) الإمتاع: ص ٤١ نقلاً عن الضعفاء.

(٢) لسان الميزان: ٢ / ٢٠٩.

ثانياً:

إن من يمعن النظر في سيرة الحسن بن زياد ويدرك سمو خلقه، ومتانة دينه، وما اتصف به من خشية وتقوى، وحب للسنة، لا يمكن أن يقذفه بالكذب. كما أن إيمانه الصادق، وورعه الخالص يحولان بينه وبين تعمد الكذب على رسول الله - ﷺ -، نعم كيف تسمح له نفسه بذلك وهو الراوي عن أبي حنيفة قوله - ﷺ -: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[1].

على أن قصة تفتيشه عن الرجل الذي أفتاه خطأ - وقد أسلفناها تعد أعظم دليل على يقظة ضميره، وعمق إحساسه بالخوف من الله - عز وجل -، وكذلك ما كان يتمتع به من شجاعة في قول الحق، وفي سبيل تدعيم العدل ورفع الظلم، كما مر في أمر يحيى العلوي وقصته مع الرشيد، ومثل هذا العالم الشجاع لا يكذب على رسول الله - ﷺ -، إذ لو كان كاذباً لكذب على الخليفة وغيره من الناس، لتوافر أسباب الكذب لديه في تملق الخلفاء الذين خالطهم، وفي مشايعة الفرق الكلامية من معتزلة وخوارج، ولظاهر المذاهب الدينية والسياسية إلى غير هذا من الأسباب الداعية إلى الكذب والتي فصل القول فيها علماء الحديث[2].

ولو سلمنا بصحة تكذيب يحيى بن معين وغيره فإنه يحمل على أن يكون قد وهم في شيء أو أشياء، ومن الذي لا يهم أصلاً؟ والواهم كاذب لإخباره بخلاف الواقع، ولكن هذا النوع من التكذيب غير جارح، بل الجارح في هذا الصدد هو تعمد الكذب عند أهل الفن، ولأنه لم يدلل على كذبه فلا يزيد على أن يكون واهماً في بعض رواياته، ولا يصلح أن يقال من غير دليل إن هذا المحدث يتعمد الكذب، فلو أنصف هؤلاء أنفسهم وأنصفوا هذا الرجل وأنصفوا أخلاق الإسلام وحديث رسوله لما اجترأوا على هذا القذف في إمام من أئمة المسلمين.

---

(١) جامع مسانيد الإمام، للخوارزمي: ١ / ١٠٥ - ١٠٦، طبع حيدر آباد، الدكن، بالهند سنة ١٣٣٢ هـ.

(٢) ينظر السنة قبل التدوين: ص ١٩٤ - ٢١٨، الطبعة الأولى.

ثالثاً:

إن ما منيت به الأمة الإسلامية من انقسامات فكرية في زمن المأمون والمتوكل تمثلت في أهل الرأي وأهل الحديث، والمعتزلة والجبرية والمرجئة والمجسمة والحشوية، وما دار بينها من خلافات لفظية أو مذهبية - أدى إلى تراشقها بالتهم فيما بينها إلى درجة تكفير المرء أو تكذيبه، حتى غصت كتب الجرح والتعديل بجروح لا طائل تحتها "كقولهم فلان من الواقفة الملعونة أو من اللفظية الضالة "[١].

وغلوا في هذا التراشق غلواً كبيراً إلى حد الكفر وقد بلغ هذا التراشق ذروته بعد محنة الإمام أحمد، وتجلى هذا الغلو فيما ذكره ابن قتيبة في كتاب الاختلاف في اللفظ حيث يقول: " ولا يخلو كتاب أُلف بعد محنة الإمام أحمد في الرجال من البعد عن الصواب كما لا يخفى على أهل البصيرة الذين درسوا تلك الكتب بإمعان "[٢].

رابعاً:

إن روايات الخطيب في كتابه عن الساجي وابن معين وابن المديني ويعقوب بن سفيان وغيرهم، هذه الروايات التي تكفر الحسن بن زياد وتطعن في عقيدته أو تكذبه أو تضعفه لا تخلو أسانيدها من أمثال محمد بن أبي شيبة، ومحمد بن سعيد العوفي، والآدمي والبغوي، وعبد الله بن جعفر الدراهمي، ودعلج والأبار والآجري والعقيلي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وأضرابهم، وأمر هؤلاء جميعاً يدور بين كذاب وضعيف ومغفل ومجسم ومتعصب لا يقبل قوله في أهل السنة، فهؤلاء وغيرهم قد قالوا في الحسن كقولهم في الإمام أبي حنيفة، - ﷺ -، وقد قام المحقق محمد زاهد الكوثري بالرد عليهم وتفنيد أكاذيبهم وكشف حالهم من كتب الرجال، وأقوال علماء النقد فيهم[٣].

---

(١) الإمتاع: ص ٣٧.

(٢) الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة: ص ٦٢، تحقيق محمد زاهد الكوثري مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ ومسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل لعبد الفتاح أبي غدة: ص ٢٠، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية.

(٣) ينظر تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦١ هـ ١٩٤٢ م بمطبعة الأنوار بالقاهرة، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، وفقه أهل العراق وحديثهم: ص ٨٣.

وأرى أن أجتزئ بذكر بعضهم على سبيل المثال:

قال عن دعلج بأنه " كان على مذهب ابن خزيمة في الاعتقاد والفقه واعتقاد ابن خزيمة يظهر في كتاب التوحيد المطبوع بمصر قبل سنتين، وعنه قال صاحب التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ إنه كتاب الشرك، فلا حب ولا كرامة"[1].

وقال عن الأبار: إنه من الرواة الذين كان دعلج التاجر يدر عليهم الرزق، فيدونون ما يروقه، للنكاية في مخالفيه في الفروع والأصول فللأبار قلم مأجور، ولسان ذاق في الوقيعة في أئمة أهل الحق، وكفى ما يجده القارئ في روايات الخطيب عنه للنيل من أبي حنيفة وأصحابه لتعرف مبلغ عداوته وتعصبه، ورواية العدو المتعصب مردودة عند أهل النقد، كيف وهو يروي عن مجاهيل، بل عن الكذابين في هذا الباب - فلا يحتاج القارئ الكريم في معرفة سقوط هذا الراوي إلى شيء سوى استعراض مروياته في تاريخ الخطيب[2].

وأما العقيلي فلإسرافه في تجريح حملة الآثار انبرى الذهبي للذب عمن طعن فيه هذا العقيلي، وقال بعد سرد أسماء رجال في ترجمة ابن المديني في ميزان الاعتدال للتنكيت عليه: " أفمالك عقل ياعقيلي؟ أتدري فيمن تتكلم؟ كأنك لا تدري أن كل واحد من هؤلاء أوثق منك بطبقات، بل وأوثق من ثقات كثيرين توردهم في كتابك "[3].

وقد جرح العقيلي في كتابه الضعفاء كثيرين من رجال الصحيحين وأئمة الفقه وحملة الآثار، مما رد بعضها ابن عبد البر في انتقائه[4].

وأما زكريا بن يحيى الساجي فقد قال أبو الحسن بن القطان وغيره عن الساجي مختلف فيه في الحديث، ضعفه قوم ووثقه آخرون، بل تراه كثير الانفراد بمناكير الأخبار

---

(١) تأنيب الخطيب، للكوثري: ص ٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٩.

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي: ٣ / ١٤٠، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٨٤ هامش، والإمتاع: ٤٢، ومسألة خلق القرآن لعبد الفتاح أبي غدة: ص ١٣ - ١٤ نشر المطبوعات الإسلامية.

(٤) فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٨٥ هامش.

عن مجاهيل، كما تجد ذلك منه بكثرة في تاريخ الخطيب، وقال أبو بكر الرازي من حديث ذكاة الجنين عند ذكره كلمة انفرد بها الساجي إنه ليس بمأمون ولا ثقة، فلا يكون كلامه في العلل والخلاف موضع تعويل أصلاً، وتعصبه البارد مما لا يطاق(١).

وأما الخطيب البغدادي فإنه بالإضافة إلى ما ذكره من أسانيد واهية اعتمدها في الطعن على الحسن بن زياد وغيره من أئمة الأحناف لا يخلو سند منها من متكلم فيه، نراه يضعف الرجال ثم ينقل عنهم، فهذا وكيع الجراح ضعفه الخطيب وحكي عن أحمد بن حنبل أنه قال " غير وكيع أثبت عندي من وكيع "(٢).

ثم ينقل هو عنه طعناً في الحسن بن زياد حيث أسند إليه أنه قال كيف لا تجدب السنة والحسن اللؤلؤي قاضٍ، وحماد بن أبي حنيفة وقد بينت كذب هذا الخبر فيما سلف واقعياً وتاريخياً.

بعد هذا أستطيع أن أقول: إن كل مطلع على ما خطته يمين الخطيب في التحامل على الحسن بن زياد يجافي الحقيقة والواقع وأنه منطو على اتباع الهوى والتعصب ضد الإمام وأصحابه.

خامساً:

إن مما وسع دائرة الطعن في الحسن بن زياد مشكلة خلق القرآن(٣)، فقد كان لها أثر

---

(١) فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٨٧.

(٢) ينظر جامع مسانيد الإمام: ١ / ٥٧.

(٣) تتلخص هذه المشكلة في أنه لا يصح أن نصف الله بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي التشبيه وهو مستحيل عليه سبحانه، إذ ليس كمثله شيء، ومن ثم لا يكون لله صفة غير صفاته، ومن صفات الله الكلام فنفي صفة الكلام في رأي المعتزلة يقتضي ألا يكون القرآن قديماً وإنما خلقه الله عز وجل، وبعبارة أخرى أن الصفات عندهم ليس شيئاً غير الذات، وإلا تعدد القدماء في نظرهم، ولهذا قالوا: إن القرآن مخلوق لكي ينفوا عنه سبحانه صفة الكلام، فكان لا بد أن ينجم عن هذا صراع فكري بين القائلين بخلق القرآن، وبين أهل السنة والجماعة الذين يؤمنون بقدم ما ورد في الكتاب من صفات الله سبحانه، ولا يتعرضون لتأويلها، لأنهم يوقنون بأن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من مخلوقاته، وأن ما اتصف به من صفات هي صفات قديمة لا ندركها لأنها صفات تليق بذاته، وأن قدم الصفات لا يؤدي إلى تعدد الذات، لأن الصفات غير الذات، وأنهم لا يجاوزون الوقوف حيث وقف الكتاب والسنة من غير أن يزيد حرفاً واحداً على ذلك.

كبير في وصمه بالكفر، وما ذلك إلا لوقوفه الموقف من القرآن الكريم كما أراد الله، متبعاً في ذلك وصية الإمام[١] أبي حنيفة - رحمه الله-، فهو لم يقل بخلق القرآن ولا الإمام نفسه، ولا أحد من أصحابه الكبار، ويشهد على ذلك ما رواه ابن أبي العوام حيث قال: " إن رجلاً قال للحسن بن زياد إن بشراً المريسي يقول وكان بشر من أصحاب أبي يوسف: إن قوله مثل قول أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف، فقال له الحسن: كذب والله، ما سمعت أحداً منهم يتكلم في شيء من هذا، ولا بلغني ذلك عنهم، فهلا قلت له: أنت لم تصحب أبا حنيفة ولا زفر، ولكن صاحبت أبا يوسف، فلم طردك؟ فمن أبين كذباً من هذا؟ "[٢].

وقال محمد بن شجاع: سمعت الحسن بن زياد اللؤلؤي يقول: أتيت داود الطائي أنا وحماد بن أبي حنيفة نجري ذكر شيء فقال: داود الطائي لحماد يا أبا إسماعيل مهما تكلم فيه المتكلم من شيء رجا أن يسلم منه، فليحذر أن يتكلم في القرآن إلا بما قال الله عز وجل فيه، فلقد سمعت أباكم - يعني أبا حنيفة - يقول: أعلمنا الله أنه كلامه، فمن أخذ بما علمه الله فقد استمسك بالعروة الوثقى، إلا السقوط في الهلكة فقال حماد لداود جزاكم

(١) قال ابن أبي العوام الحافظ حدثني محمد بن أحمد بن حماد حدثني محمد بن شجاع قال سمعت الحسن بن أبي مالك يقول: سمعت أبا يوسف: جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة فاختلف الناس في ذلك والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس، حتى انتهى إلى حلقتنا، فسألنا عنها وسأل بعضنا وأمسكنا عن الجواب، وقلنا ليس شيخنا حاضراً ونكره أن نتقدم بكلام حتى يكون هو المبتدئ، فلما قدم أبو حنيفة قلنا له بعد أن تمكنا منه - ﷺ-: إنه وقعت مسألة فما قولك فيها؟ فكأنه كان في قلوبنا، وأنكرنا وجهه وظن أنه وقعت مسألة معينة، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء فقال: ما هي؟ قلنا كذا وكذا فأمسك ساكتاً ساعة ثم قال: فما جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشيء، وخشينا أن نتكلم بشيء فتنكره، فسري عنه وقال: " جزاكم الله خيراً، احفظوا عني وصيتي: لا تكلموا فيها ولا تسألوا عنها أبداً، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد، ما أحسب هذه المسألة تنتهي حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقعدون معه ".
فضائل أبي حنيفة وأصحابه: ورقة ٤٨ - ٤٩، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٧٨ تاريخ.
وينظر الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر: ص ١٦٦.

(٢) فضائل أبي حنيفة وأصحابه، لابن أبي العوام: ورقة ٥٠.

الله خيراً من أخ، فنعم ما أشرت به[١].

يتضح من هذه الروايات أن الإمام وأصحابه الكبار أبا يوسف ومحمداً وزفر والحسن بن زياد لم يقولوا بخلق القرآن بل وقفوا عند القول: " القرآن كلام الله " من غير زيادة شيء على ذلك، ويشهد لذلك الخطيب نفسه فيقول: " ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي داود، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة "[٢] من أجل هذا استعرت نيران الخصومة بينهم وبين المعتزلة، ومن المعروف أن كل خصومة تؤدى إلى الملاحاة لا بد أن تؤدى إلى المهاترة ورمي الخصم خصمه بالحق وبالباطل، فكثير من التهم التي وجهت إلى الحسن وغيره من أئمة الأحناف لم تصدر عن حق وصدق، وإنما صدرت عن حقد وتعصب وكل هذه الأمور توصد باب الإنصاف وتصرف أهلها عن جميل الأوصاف، وكان هذا رائد جميع المتعصبين ضد أئمة الأحناف حينذاك.

ومما زاد في التهجم عليهم ترويج بشر المريسي الذي تابع المعتزلة في القول بخلق القرآن، بأن قوله مثل قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر مما أوجد للخصوم ثغرة ينفذون منها بالطعن على الإمام وأصحابه، مع أنهم لم يخوضوا في مثل هذه الأمور، كما أكد ذلك الحسن بن زياد، وأن طريقتهم هي طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف.

ومن هؤلاء المتهجمين عثمان بن سعيد الدارمي المجسم الذي أطال في الوقيعة في الحسن بن زياد وبشر بن غياث، ومحمد بن شجاع في نقضه، ظاناً أن القضية تكسب بالبذاءة، وينقلب بها ضلاله هدى، وهو المثبت لله الحد والمكان والثقل والمسافة، ونحو ذلك مما ينزه أهل العلم مع هؤلاء إله العالمين منها.

وهذا ذنب لا يغتفر عند الدارمي وأصحابه الحشوية. فرموه وأصحابه ودونوا فيه وفي أصحابه مثالب كلها مختلقة لا أساس لها من الصحة[٣].

وهذا المجسم لا يصدق فيما يعزوه إلى أهل التنزيه، لأنه متهم في إيمانه حيث كان قد

---

(١) المرجع السابق: ورقة ٤٩.

(٢) تاريخ بغداد: ١٣ / ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٣) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٣٩.

ضل بمخالطته الكرامية[١] ؛ وإن قام ضد محمد بن كرام، لكن قيامه ضده كان في مسألة الإيمان لا في مسألة الصفات، بل هو ربما يكون أضل سبيلاً منهم في مسألة الصفات[٢].

والمخالف في المذهب - كما هو معلوم - يرد طعنه فيمن ثبتت إمامته وأمانته كما قال التاج السبكي في طبقاته الكبرى[٣].

وبجانب خصومة المعتزلة والمجسمة للإمام وأصحابه كان بين أهل الحديث المستمسكين بحرفية النص وأهل الرأي الذين يغوصون على المعاني خصومة ونزاع أدى إلى أن يطعن أهل الحديث في الإمام وأصحابه، ويعدوهم من الضعفاء، ويرموهم بترك السنة وعدم الاهتمام بها عند عدم موافقة أفهام هؤلاء، لإفهامهم أنفسهم، من أجل هذا كرههم كثير من العلماء المنصفين، واجتووا رؤيتهم فهذا شعبة يقول: " كنت إذا رأيت رجلاً من أهل الحديث يجيء أفرح به، فصرت اليوم ليس شيء أبغض إلي من أن أرى واحداً منهم "[٤]، ويقول عمرو بن الحارث شيخ الليث: " ما رأيت علماً أشرف وأهلاً أسخف من أهل الحديث "[٥] إلى غير ذلك مما جاء في جامع بيان العلم لابن عبد البر.

ومما ضاعف من حدة التوتر بين الفريقين وزاد في الشقاق بينهما مشكلة خلق القرآن وإن لم يكن للحسن بن زياد ولا لواحد من أئمة الأحناف ضلع فيها، وذلك أن المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن كان أكثرهم يميل إلى فقهاء أهل الرأي، فضلاً عن أن

---

(١) الكرامية: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وهم فرقة ضالة حيث كانوا يثبتون الصفات لله عز وجل إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه، ويقولون: إن الله أحدي الذات، أحدي الجوهر وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول.
ينظر الملل والنحل: ص ١٨٠ - ١٨١، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٨ هـ ١٩١٠ م بمطبعة الأزهر، خرجه وحقق نصوصه محمد بن فتح الله بدران.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٣٩، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، للكوثري: ص ٦.

(٣) ينظر الطبقات الكبرى: للتاج السبكي: ١ / ١٨٧، وينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٤٠.

(٤) جامع بيان العلم، لابن عبد البر: ٢ / ١٣٠، المطبعة المنيرية.

(٥) المصدر نفسه، وينظر مالك بن أنس، لأمين الخولي: ص ٦٥٦.

بعض هؤلاء الفقهاء كبشر المريسي خاض في هذه المشكلة[١]، وكان بشر وبعض القضاة المنتدبين للقضاء في تلك الفترة يرون رأي أبي حنيفة وأصحابه في الفقه ويميلون إلى قول المعتزلة بخلق القرآن.

وقد اضطهد أهل الحديث على أيدي المعتزلة بسبب امتحانهم في القول بخلق القرآن ولاقوا صنوف العنت والهوان، وما تعذيب الإمام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح في زمن المأمون بسبب إصرارهما على القول بأن القرآن كلام الله لا نزيد على ذلك شيئاً[٢] إلا مظهر من مظاهر هذا الاضطهاد فلما أزيحت محنة القول بخلق القرآن في عهد المتوكل أخذ رد الفعل مجراه الطبيعي، وزاد تعصب أهل الحديث وخصومتهم للمعتزلة خاصة ولأهل الرأي عامة بسبب عون بعض أهل الرأي للمعتزلة في تعضيد آرائهم، وحمل الناس على اعتناقها من قبل الولاة والحكام كانوا يميلون إلى أبي حنيفة وأصحابه في أمور الفقه، وقد استفحلت هذه الخصومة بعد رفع المحنة في زمن المتوكل، وانقلب الاضطهاد إلى العكس واندفع أهل الحديث في التعصب والوقيعة في خصومهم من المعتزلة وأهل الرأي وفي أئمتهم السابقين أبي حنيفة وأصحابه[٣] واتهموهم بشتى التهم الشنيعة كالكذب على رسول الله - ﷺ - أو ضعف الحديث أو الإرجاء[٤] وفي هذا يقول الأستاذ أمين الخولي: " فبامتداد الرأي إلى الناحية الاعتقادية من علم الدين، وعدم ملاءمة ذلك للإيمان المستقر، انعكست على الرأي ظلال قاتمة نفرت منه، وشوهت صورته، فوجهت إليه عبارات الذم والتنقص "[٥].

وكان من نتائج هذه الاتهامات عدم الاطمئنان إليهم، والنأي عنهم، وعدم السماح لهم بالجلوس في مجالسهم، ورفض رواياتهم لأنهم شر في نظر البعض منهم، فهذا شريك فيما يرويه العقيلي عنه في الضعفاء يقول: يأتيه رجل خراساني رث الهيئة يقول له: يا أبا

---

(١) ينظر الجواهر المضيئة: ٢ / ١٦٤، وتاريخ بغداد: ١٣ / ٣٧٧.

(٢) ينظر مسالك الأبصار، لابن فضل الله العمري: جزء ١٦ ورقة ٢٧.

(٣) ينظر نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ص ٢٢٢، تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ٢٩٨.

(٤) ينظر أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ١٣٧، الطبعة الثانية.

(٥) مالك: ترجمة محررة للسيد أمين الخولي: ص ٦٥٠.

عبد الله قد فنيت نفقتي وليس عندي شيء، وهاهنا من يعرف ما أقول، فكان شريكٌ رق له فقال من يعرفك؟ قال: الحسن بن زياد اللؤلؤي وحماد بن أبي حنيفة: قال لقد عرفت شراً[١].

ويروى أن أبا يوسف جاء إلى شريك فسأله أن يحدثه بحديث فأبى شريك أن يحدثه كما روي أن شريكاً قال في مجلس تحديثه من كان هنا من أصحاب يعقوب فأخرجوه[٢] هكذا كان شريك يصم الحسن بالشر ويمنعه من الحضور في مجلسه لا لشيء إلا لأنه من أهل الرأي.

فوقوف أهل الحديث هذا الموقف الشاذ من الإمام وأصحابه ليس إلا دليلاً على اختلاف منازعهم في الاجتهاد فكالوا لهم شتى الاتهامات الباطلة لعدم اتفاق نزعة هؤلاء مع نزعتهم، فبدل أن تتخذ غلبة الرأي إمارة على الدقة والثقة في التحمل، صارت آية الضعف ودليل الترك، وسوى ذلك من التهم التي ينبو عنها السمع، كما قال الحجوي[٣]: من أجل هذا تحامى أهل الحديث حديثهم، وقد صدق الطبري حينما قال عن أبي يوسف: " وتحامى قوم حديثه من أجل غلبة الرأي عليه، مع صحبة السلطان وتقلد القضاء "[٤].

ومن هنا يتضح أن ما وجه إلى الحسن بن زياد وأئمة الأحناف الآخرين من اتهامات بالكذب أو ضعف في الحديث أو مخالفته أو قلة العلم به لا يستند أي منها على أدلة مقبولة، وهي اتهامات مختلقة مدحوضة ليس فيها أي قدر من الواقعية أو الموضوعية وإنما كانت صدى لخلافات كلامية ومذهبية كان العراق مسرحا لها في القرن الثاني الهجري.

سادساً: اتفق الفقهاء والمحدثون على أن الطعن من أئمة الحديث لا يقبل مجملاً " أي مبهما " بأن يقول: هذا الحديث غير ثابت أو منكر، أو فلان متروك الحديث، أو ذاهب

---

(١) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٤٠ – ٤١ نقلاً عن الضعفاء للعقيلي.

(٢) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، للدكتور عبد المجيد محمود: ورقة ٧٦ وهي رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم.

(٣) ينظر الفكر السامي: ٢ / ٢٠٨، طبع الرباط.

(٤) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: ج ١٣ / ورقة / ٢١٧.

الحديث، أو مجروح، أو ليس بعدل، من غير أن يذكر سبب الطعن. . . ، لأن العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين، خصوصاً في القرون الأولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي - ﷺ - بعدالتها، فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم "[١]، فكل ما اتهم به الحسن بن زياد كان من هذا القبيل، حيث لم يثبت واحد من هؤلاء القادحين حادثة واحدة تعمد الحسن بن زياد فيها الكذب، وكل ما في الأمر هو استكثار كتابة الحسن اثني عشر ألف حديث عن ابن جريج، وقد بينت فيما سلف إمكان ذلك ممن هو دونه طبقة، فكيف يستكثر منه ذلك؟

ومن عجيب صنع ابن عدي تدليله على كذب الحسن بن زياد على ابن جريج بما أخبره عبد الرزاق بن محمد بن حمزة الجرجاني حدثنا إبراهيم بن عبد الله النيسابوري حدثنا خلف بن أيوب البلخي منذ سنين، حدثنا الحسن بن زياد اللؤلؤي، حدثنا ابن جريج، عن موسى ابن وردان، عن أبي هريرة أن رسول الله - ﷺ - قال: " من مات مريضاً مات شهيداً "[٢] قال إبراهيم فلقيت الحسن بن زياد فأول شيء سألته عن هذا الحديث فحدثني عن ابن جريج بمثل ما كان أخبرنا به خلف بن ايوب وهذا الحديث يرويه ابن جريج عن إبراهيم بن أبي يحيى عن موسى بن وردان، ويقول: إبراهيم بن أبي عطاء هكذا يسميه فإذا روى عن ابن جريج عن موسى هذا الحديث يكون قد دلسه[٣]، ويقول محمد زاهد الكوثري: " وهذا كل ما في كتاب ابن عدي في التدليل على كذب الحسن عن ابن جريج، ولا دليل في ذلك على ما تخيله، لأن غاية ما في الأمر أن ابن جريج عنعن عن موسى في روايته له، والعنعنة لا تفيد الاتصال عندهم، وابن جريج معروف بالتدليس في كتب أهل الشأن، فيكون قد دلسه في روايته للحسن، أو ذكر الواسطة في رواية أخرى له ولو لم يكن ابن جريج ممن يدلس كما ذكره الذهبي في

(١) كشفت الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣ / ٧٨٨ طبع سنة ١٣٠٧ هـ.

(٢) الحديث رواه ابن ماجة عن أبي هريرة، وتكملته: " ووقي فتنة القبر وغدي وريح عليه برزقه من الجنة " الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، للسيوطي: ٣ / ٢٣٩.

(٣) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٤٥ نقلاً عن الكامل لابن عدي.

الميزان[1] لساغ القول بأن الحسن يمكن أن يكون هو الذي أسقط الواسطة في السند، لكن ابن أبي يحيى يكثر منه الشافعي ويوثقه وإن كان الجمهور على تضعيفه "[2].

والتدليس كما نعلم ليس كذباً وإنما هو نوع من الإيهام، لذلك أستطيع أن أقول بإنصاف أن كل الروايات التي وصمت الحسن بن زياد بالكذب والضعف وأنه ليس في الحديث بشيء ليس فيها شيء يدل على تعمده الكذب، وغاية ما في الأمر أنها تحمل على أنه كان عنده بعض وهم في بعض الأحاديث كالوهم الذي لمسه ابن عدي كما مر قبل قليل، وهذا الوهم - إن ثبت وقوعه منه - فغير قادح عند أهل فن الحديث بل التكذيب المطلق عندهم يحمل على التوهم مطلقاً، ما لم يذكر ما يدل على التعمد، فيعد مطلقاً جرحاً غير مفسر والتجريح غير المفسر هو الذي لا يقدم أسباب التجريح مشفوعة بالحقائق والبراهين التي تثبت أن المجرح قد أتى ما يدعو إلى تجريحه وهذا النوع من التجريح لا اعتداد به لدى جمهور المحدثين ؛ ومن هنا تستبين أمانة الحسن بن زياد في الحديث، فلا يعول على روايات الخطيب والعقيلي وابن عدي وغيرهم ممن جمع ما قيل فيه عن كل من هب ودب من غير تبين ولا تمحيص ولا تورع.

ويغلب على الظن أن الذين وثقوه كمسلمة[3] بن القاسم، وأبي عوانة[4]،

---

(١) الميزان، قال: " أحد الأعلام الثقات لكنه يدلس " ٢ / ٦٥٩، الطبعة الأولى بدار إحياء الكتب، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣. وقال في تذكرة الحفاظ " قلت كان ابن جريج ثبتاً لكنه يدلس " ١ / ١٥٣، المطبعة النظامية في حيدر آباد، الدكن.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) مسلمة بن القاسم: هو إبراهيم بن عبد الله بن حاتم بن القاسم مؤرخ أندلسي من العلماء بالحديث من أهل قرطبة قام برحلة واسعة، وعاد إلى بلده فكف بصره، له كتب منها التاريخ الكبير وتاريخ في الرجال، شرط فيه أن لا يذكر إلا من أغفله البخاري في تاريخه وما روى الكبار عن الصغار روى عن أبي جعفر الطحاوي وأحمد بن خالد بن الحباب توفي سنة ٣٥٣ هـ، لسان الميزان ٦ / ٣٥، الأعلام: ٣ / ٢٢، الطبعة الثالثة.

(٤) أبو عوانة: هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني الحافظ صاحب المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم رحل كثيراً في طلب الحديث. قال فيه للحاكم: أبو عوانة من علماء الحديث، وأثباتهم، أظهر أبو عوانة مذهب الشافعي في إسفرايين بعد رجوعه من المزني في مصر توفي في اسفرايين سنة ٣١٦ هـ.

=

والحاكم[1] وابن حبان[2] وغيرهم ممن أثنوا عليه لم يتجاوزوا الواقع بتوثيقه وإنما كان باعثهم إلى ذلك الصدق والحق الخالصين لوجه الله.

وأخيراً فإن أهم ما انتهى إليه هو أن الحسن بن زياد كان محدثاً جليل الشأن، كثير الحديث، له مسند[3] لا يختلف في منهجه عن بقية مسانيد القرن الثاني الهجري، كمسند الإمام مالك المعروف بالموطأ وأنه كان على علم بنقد الحديث ومعرفة بما يؤخذ منه وما لا يؤخذ فقد جاء في أخبار القضاة قال: " أخبرني محمد بن علي بن حمزة العلوي، قال حدثنا سليمان بن أبي الشيخ، قال: حدثنا أبو سعيد الرأي الوليد بن كثير: قدم عبد الرحمن بن أبي الزناد الكوفة فقلت للحسن اللؤلؤي: أنت رجل لك علم، وهذا عبد الرحمن بن أبي الزناد وهو من علماء أهل المدينة فلو لقيته؟ قال: فاذهب بنا إليه، فأتيناه فقال الحسن ما لكم تروون أشياء عن رسول الله - ﷺ - وعن أصحابه ثم تخالفونها؟

=

ينظر وفيات الأعيان: ٥ / ٤٣٦، وطبقات الأسنوي: ٢ / ٢٠٣، والعبر: ٢ / ١٦٥، واللباب: ١ / ٤٣، طبع القاهرة.

(١) الحاكم النيسابوري: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري لقب بالحاكم لتوليته قضاء نيسابور أيام الدولة السامانية تفقه في المذهب الشافعي، وغلب عليه الحديث فكان إماماً جليلاً حافظاً عارفاً ثقة واسع العلم اتفق الناس على إمامته وجلالته وعظيم قدره من تصانيفه: المستدرك على الصحيحين، ومعرفة علوم الحديث، وتاريخ نيسابور وغيرها. توفي سنة ٤٠٥.
ينظر لسان الميزان: ٥ / ٢٣٢، وتاريخ بغداد: ٥ / ٤٧٣، المنتظم ٧/٢٧٤، وطبقات الأسنوي: ١ / ٤٠٥.

(٢) ابن حبان: هو أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي قال تلميذه الحاكم: كان ابن حبان من أوعية العلم في الفقه والحديث والوعظ من تصانيفه صحيحه، وتاريخ الثقات، وتاريخ الضعفاء وغيرها مات سنة ٣٥٤ هـ.
ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٦، وطبقات الشافعي، للسبكي: ٣ / ١٣١، وطبقات الأسنوي: ١ / ٤١٨.

(٣) مسند أبي حنيفة برواية الحسن بن زياد موجود بمكتبة الأوقاف ببغداد.
ينظر الكشاف عن مخطوطات الأوقاف لأسعد طلس: ص ٤٣٣، وفهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد للأستاذ عبد الله الجبوري: ١ / ٢٩٧.

قال: إنا نروي ما يؤخذ به وما لا يؤخذ به ليعرف الاختلاف فقال له الحسن بن زياد: إنك إذا ملأت جرابك من الباطل لم تر للحق فيه[1] موضعاً.

أما بقية علوم عصره فقد شارك فيها الحسن بن زياد بقدر ما أسعفه استعداده الطيب الذي أودعه الله فيه، ولا سيما أن القرن الثاني كان مسرحاً لظهور فرق مختلفة، ومذاهب متعددة، وآراء غريبة، أحاطها أصحابها بسياج من الفلسفة وعلم الكلام، فنجمت عنها مشكلات فكرية شهدتها حلقات العلماء آنذاك، فقامت مناظرات وثارت مناقشات في بحث هذه المشكلات، ولا شك أن الحسن بن زياد قد شارك فيها إلمامه بعلم الكلام، وأصول الجدل والمناظرة ويشهد لذلك ما ذكرته فيما سبق من اهتمام أبي يوسف بالحسن واستحضاره قلبه وفكره حينما كان يغشي حلقته، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على طول باع الحسن في المناظرة، وبراعته في الجدل لكثرة أسئلته ودقة مناقشته، لذلك نجد أبا يوسف يقول لتلاميذه " بادروه فاسألوه، وإلا لم تقووا عليه "[2] فهذا القول يبرز حذقه في ميدان السؤال، ومن يدري براعة أبي يوسف في المناظرة، ويعرف كيفية إسكاته لكثير من كبار الفقهاء في الجدل - يدرك ما في هذا القول من حسن الشهادة للحسن في المناظرة، وحسبه فخراً أن تكون منزلته عند شيخه هذه المنزلة الرفيعة.

ومما يشير إلى ذلك أيضاً قوله بعد أن رفض يحيى بن سليم الإذن له في الكلام دفاعاً عن الإمام: فلو أذن لي لتركته نكالاً للعالمين[3] وكان يحيى بن سليم يقرأ كتاب المناسك لابن جريج أمام الناس ويغض من قدر أبي حنيفة بقوله: أين أبو حنيفة من هذه المسائل؟ حقاً لو أذن يحيى بن سليم للحسن بن زياد في الكلام لغيَّر كثيراً من موقفه هذا من آراء الإمام، ولكن تعصب رجال الحديث في ذلك العصر سد مسامع الإدراك عندهم فاستهانوا بالإمام الأعظم وأصحابه، واستخفوا بآرائهم من غير عدالة ولا إنصاف.

ويغلب على الظن أن يحيى بن سليم كان قد طرق سمعه ما شهر به الحسن بن زياد

---

(١) أخبار القضاة لوكيع: ٣ / ١٨٨ - ١٨٩، الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م، بمطبعة الاستقامة صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز ومصطفى المراغي.

(٢) الجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ١٤٦، لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٦.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩.

من براعة في المناظرة والمحاجة، وحسن السؤال فأشفق على نفسه من الإحراج والإفحام، من أجل ذلك رفض الإذن للحسن بالكلام، لأنه أشهر أصحاب الإمام في السؤال قال نمر بن جدار: " وكان الحسن أحسن الناس سؤالاً "(١).

وقال ابن فضل الله العمري: " وكان الحسن أحذق الناس في السؤال حتى قيل: لو صار الناس مجيبين لوسعهم الحسن بن زياد سائلاً "(٢).

وعلى الرغم مما في هذه الرواية من مبالغة ملحوظة، فإن جميع هذه الأقوال تؤكد براعته في السؤال، ومن تكون براعته بهذه الصورة في السؤال كان أقدر على الجدل والنقاش، وأمهر في علم الكلام، يعرف كيف ينفذ إلى ما يفحم الخصم من أقرب سبيل.

أما ما روي عنه من أنه ذم علم الكلام، فإنما يعرف مراده مما جاء في هذه الرواية "عن ابن أبي العوام عن الحسن بن زياد، وقد قال له رجل من أهل بغداد: أكان زفر قيّاساً؟ فقال له الحسن: وما قولك قيّاساً؟ هذا كلام الجِهال كان عالماً فقال الرجل: أكان زفر نظر في الكلام؟ فقال: سبحان الله ما أسخفك: تقول لأصحابنا: إنهم نظروا في الكلام وهم بيوت العلم والفقه، إنما يقال نظر في الكلام فيمن لا عقل له، وهؤلاء كانوا أعلم بحدود الله عز وجل، وبالله من أن يتكلموا في الكلام الذي تعني، وما كان يهمهم غير الفقه، والاقتداء بمن تقدمهم "(٣).

ولا شك أنه لم يذم علم الكلام وإنما ذم هؤلاء الذين لا عقل لهم من الذين أسرفوا في تأويل بعض الآيات، وخالفوا سبيل السلف الصالح في فهم عقيدة التوحيد، وقد أراد بهذا الذم أيضاً زجر هذا الرجل وأمثاله من عامة الناس عمّا لا قبل لهم به من دقائق هذا العلم خوفاً عليهم من الزلل الذي يقودهم إلى الزيغ والضلال، لأن ما خاضت فيه الفرق الكلامية، وتجاوز حدود ما جاءت به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كان مزلقة

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري: ورقة ٦٦.

(٢) مسالك الأبصار: القسم الثالث ج ٣ / ورقة ٤٧٨.

(٣) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٥٨، وتاريخ الإسلام للذهبي: المجلد الأول القسم الأول ورقة ٣، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٤٩١، فضائل أبي حنيفة وأصحابه، لابن أبي العوام: ورقة ١٥٣، ولمحات النظر في سيرة الإمام زفر: ص ١٧.

للإلحاد، وإلا فالحسن بن زياد إمام من أئمة أصول الدين، وقد كان يعرف تمام المعرفة تلك المساجلات الكلامية التي برزت في حلقات العلماء في عصره ولكنه لم يشغل نفسه بها، لأنها جهود ضائعة، وطريق يؤدي إلى الزندقة والفساد.

أخلص مما مضى إلى أن الحسن بن زياد كان ضليعاً في علم الكلام والمناظرة والجدل، وأنه كان من المشتغلين بذلك، والدليل على ذلك روايته كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبي حنيفة(١)، غير أنه لم يمل إلى البحث في المسائل الكلامية لانشغاله بالفقه والحديث اللذين يحققان للناس السعادة في الدنيا والآخرة.

ومن المسلم به أن كل فقيه لا بد أن يرتبط بالقرآن أوثق ارتباط لما له من أثر عظيم في حياته الفقهية، إذ لا يمكن أن يبلغ الإمامة في الفقه إلا بعد أن يحيط به إحاطة وافية: من حيث معانيه وأسلوبه وألفاظه وقراءاته، وحلاله وحرامه، وناسخه ومنسوخه.

ومن خلال دراستي لحياته واستعراضي لفقهه اتضح لي أن له إلماماً جيداً بفقه الكتاب الكريم ؛ وقد ذكر الجصاص بعض آرائه الفقهية في أحكام القرآن، المبنية على فهمه لبعض آيات القرآن الكريم(٢)، ومن البديهي أن هذا الفهم لا يتأتى إلا من كثرة تلاوته للقرآن في تدبر وتعقل.

ومما يدل على اهتمامه بالقرآن كذلك إحاطته بعلم القراءات وإدراكه لمعانيها وأسرارها وقد ذكر الذهبي: " أنه روى القراءة عن عيسى بن عمر(٣) وزكريا بن سياه، وروى عنه الحروف الوليد بن حماد اللؤلؤي "(٤).

ويبدو أنه كان مشهوراً في تجويد القرآن، وتلاوته، وصحة ضبطه ودقة أدائه.

وأما ما يعزى إليه من قراءات عن الإمام أبي حنيفة برواية ابنه محمد بن الحسن بن

---

(١) ينظر الكشاف عن مخطوطات الأوقاف: ص ٤١٥، بغداد.

(٢) ينظر على سبيل المثال أحكام القرآن: ١ / ٥٣١، ١ / ٣٣، ٢ / ٩٨، ٩٩٢، ٢ / ١٦٨، ٢ / ١٧٥، ٢ / ١٨٥، ٢ / ١٤٠، ٣ / ٣١.

(٣) هو أبو عمر الكوفي، القارئ الأعمى، مقرئ الكوفة بعد حمزة عرض على عاصم وابن مطرف الأعمش وغيرهم، قال ابن معين ثقة همداني هو صاحب الحروف توفي سنة ١٠٥.
ينظر طبقات القراء: ١ / ٦١٢، وخلاصة تذهيب الكمال: ص ٢٥٧.

(٤) تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام: المجلد ١١ القسم الأول ورقة ٣.

زياد، فكذب ملفق لا صلة له بأبي حنيفة ولا بالحسن بن زياد، وقد ثبت عند أهل العلم أن ملفق هذه القراءات هو أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي القارئ المكشوف الأمر، ثم نقلها عنه أبو القاسم الهذلي وغيره، قال أبو العلاء الواسطي: إن الخزاعي وضع كتاباً في الحروف نسبه إلى أبي حنيفة، فأخذت خط الدارقطني وجماعة أن الكتاب موضوع لا أصل له، قلت وقد رويت الكتاب المذكور، ومنه: " إنما يخشى الله من عباده العلماء " برفع الهاء ونصب الهمزة وقد راج ذلك على أكثر المفسرين ونسبها إليه وتكلف توجيهها وإن أبا حنيفة لبريء منها[1]، ومنها ما رواه الحسن عنه أنه قرأ: " من جاء بالحسنة فله عشرة أمثالها " وبه قرئ من طريق يعقوب الحضرمي ونسب إلى الحسن وسعيد بن جبير والأعمش وتأنيث العشر لكونه عبارة عن الحسنة، وأمثالها بدل[2]، وغير ذلك من القراءات الشاذة المنسوبة إلى الإمام زوراً وبهتاناً، والصحيح أن الثابت لدى الأئمة المحققين والحفاظ الضابطين أن قراءة الإمام أبي حنيفة هي قراءة عاصم[3] عن زر بن حبيش[4] عن ابن مسعود، وعن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي كرم الله وجهه، وفي الطريقتين من قراءة عاصم الفاتحة والمعوذتين وقراءته في أعلى درجات التواتر، ومما يحز في النفس سرد تلك القراءات الشاذة في بعض كتب التفسير والمناقب، مع محاولة توجيهها كقراءات لأبي

(١) ينظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ١ / ١٦، تاريخ بغداد: ٢ / ١٥٨، فقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري: ص ٥٨.

(٢) الأثمار الجنية: ورقة ٤٥.

(٣) عاصم بن أبي النجود: ابو بكر الأسدي، الكوفي، وشيخ القراء بها، وأحد السبعة جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد، عرض على زر والسلمي والشيباني، وأخذ عنه حفص بن سليمان وحماد بن سلمة وغيرهما، ثبت في القراءة دون ذلك في الحديث، صدوق حسن الحديث توفي سنة ١٢٧.
ينظر طبقات القراء: ١ / ٣٤٦، والميزان: ٢ / ٥.

(٤) زر بن حبيش بن خباشة أبو مريم الأسدي الكوفي أحد الأعلام عرض على ابن مسعود وعثمان وعلي وعرض عليه عاصم والأعمش وغيرهما، وكان ابن مسعود يسأله عن العربية وقد وثقه ابن معين توفي سنة ٨٢ هـ.
ينظر طبقات القراء: ١ / ٢٩٤، والتذكرة ١ / ٥٤.

حنيفة، بعضها مروي عن طريق الحسن بن زياد، مع أنها قراءات مكذوبة عليهما[١]. . .

ومن المسلم به أيضاً أن العالم بالقراءة لا بد أن يكون واسع العلم باللغة ومفرداتها ومعرفة معانيها، وأوجه إعرابها، وعلى الرغم من عدم وجود نصوص توضح مدى ثقافة الحسن في هذه العلوم غير أني أرجح أنه كان ذا كفاءة وقابلية في هذه العلوم التي لا يستغني عنها مقرئ، وإلا فلا يمكن أن ينسب الحسن إلى هذا العلم، كما لا يمكن أن ينوه الذهبي بذكره في عداد المقرئين الذين يررون القراءات ويلقنونها تلاميذهم.

كما يبدو أنه كان ذا أسلوب بديع وعبارة رصينة وألفاظ جزلة، وما تفوقه في السؤال والتفريع على أصحاب الإمام إلا دليل على قوته في اللغة العربية ومعرفته بأساليبها، إذ إن من شروط الاجتهاد معرفة اللغة حق المعرفة ويؤكد ذلك اختياره من قبل الخلفاء لمجالستهم وتعليم أبنائهم، كما أنه كان بارعاً في علم الحساب لما له من منزلة عظيمة في حياة الناس، وأثر كبير في معاملاتهم الدنيوية من بيع وشراء وغير ذلك، وما خصه الله بالذكر دون سائر العلوم إلا لجليل نفعه فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ ﴾ [٢].

ولولا معرفة الناس لمعنى الحساب في الدنيا، لما فهموا معنى الحساب في الآخرة.

وما أجمل وصف الجاحظ لمنافع الحساب حيث يقول: " والحساب يشتمل على معان كثيرة، ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عند الله جل ذكره معنى الحساب في الآخرة وبدونه يختل كل ما يجعله الله عز وجل لنا نظاماً قواماً ومصلحة[٣] فلا عجب أن يكون الحسن مقدماً في علم الحساب ماهراً فيه، ذا عقلية حسابية خصبة، وقابلية قوية في إدراك دقائق المسائل الفقهية التي للحساب فيها شأن لشدة ذكائه وتوقد قريحته، وبخاصة في الوصايا والمواريث. وسنجد ذلك واضحاً حين دراسة آرائه الفقهية بإذن الله وأخيرا فإن شخصية تملك هذه العقلية وتتمتع بهذه المزايا

---

(١) ينظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ١٥.

(٢) سورة يونس: آية ٥.

(٣) البيان والتبيين: ١ / ٩٥، الطبعة الثالثة، بمطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، تحقيق حسن السندوبي.

لخليقة أن تترك وراءها آثاراً تدل على ثرائها في العلم والمعرفة فهل للحسن بن زياد نصيب من هذه الآثار؟

## المبحث الثالث

## آثاره

للحسن بن زياد آثار معروفة ذكرها ابن النديم نقلاً عن أبي جعفر الطحاوي وهي:

١ - المجرد لأبي حنيفة، ويحتوي على ما رواه عنه من المسائل وأدلتها.

٢ - أدب القاضي.

٣ - الخصال.

٤ - معاني الإيمان.

٥ - النفقات.

٦ - الخراج.

٧ - الفرائض.

٨ - الوصايا[١].

وقد نسب السرخسي إليه كتاباً آخر سماه التكملات[٢].

وقد نسب التقي المقريزي إليه في تذكرته كتاب المقالات نقلاً عن المبسوط وقد أقره قطلوبغا في تاج التراجم[٣]، كما أقره طاش كبرى زادة في طبقات الفقهاء[٤].

وزاد البدر العيني في المغاني في عداد مؤلفاته ثلاثة كتب أخرى هي: كتاب التهمة، وكتاب الإجارة، وكتاب الصرف[٥].

---

(١) فهرست ابن النديم: ١ / ٢٠٣، وينظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري: ص ٣١٠.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ١١٤، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة.

(٣) تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٢٢، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ م بغداد نشر مكتبة المثنى.

(٤) طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده: ص ١٢.

(٥) الإمتاع، للكوثري: ص ١٠٥.

وكذلك نسب اللكنوي إليه كتاب الأمالي[١]، وقد أقره إسماعيل باشا البغدادي[٢] وورد ذكره في تكملة البحر الرائق[٣]، وحاشية الشلبي[٤]، والبناية في شرح الهداية[٥]، وذكر له الناطفي في الأجناس كتاب الارتداد[٦].

وكتاب الجنايات، وقد ورد ذكره في تبيين الحقائق[٧]، والاختيار شرح[٨] المختار وكتاب مناسك الحسن ذكره العيني في البناية[٩] وأبو السعود في حاشيته[١٠].

وذكر له حاجي خليفة كتابين آخرين هما كتاب الوقف[١١] وكتاب المأخوذ به[١٢] الملقب بالمأمونية وقد ورد ذكره في الفتاوى الصغرى للحاضري كما أقر كتاب الخراج[١٣] الذي ذكره ابن النديم.

وذكر له العيني كتاب الصلاة[١٤] وكتاب الصوم[١٥] كما ذكر له قاضي خان كتاب الأضحية[١٦].

هذه هي الآثار التي تعزى إلى الحسن بن زياد وقد شرعت في البحث عنها منذ

---

(١) الفوائد البهية: ص ٦١.

(٢) هدية العارفين، طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥ م.

(٣) تكملة البحر الرائق، للطوري: ٨ / ٤٦٣، ص ٥٠٤، الطبعة الأولى بالمطبعة العلمية.

(٤) حاشية الشلبي: ٣ / ١٧٧، المطبوع على هامش تبيين الحقائق، الطبعة الأولى.

(٥) البناية على شرح الهداية: ١ / ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٦) شرح العناية على الهداية: ٤ / ٣٨٧ المطبوع على هامش فتح القدير.

(٧) تبيين الحقائق: ٥ / ٢٦، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٣ هـ.

(٨) الاختيار: ٢ / ١٢٦، الطبعة الأولى.

(٩) البناية في شرح الهداية: ٣ / ورقة ٣١٥.

(١٠) حاشية أبي السعود: ١ / ٥٤٣.

(١١) كشف الظنون: ٢ / ١٤٧٠، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٨ هـ.

(١٢) المرجع نفسه: ٢ / ١٥٧٤.

(١٣) المرجع نفسه: ٢ / ١٤١٥.

(١٤) البناية: ١ / ورقة / ٣٥٤ و ١ / ورقة / ٣٦٩ - ٣٧٠، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٢.

(١٥) البناية: ٣ / ورقة / ١٨٥.

(١٦) فتاوى قاضي خان: ٣ / ٣٤٩.

تسجيلي للموضوع، ولم أدخر وسعاً في البحث عنها غير أنني لم أجد شيئاً منها سوى مسنده المعروف بمسند الحسن بن زياد، ويشتمل على أحاديث كتاب المجرد المسموعة من أبي حنيفة ويوجد في ظاهرية دمشق تحت رقم ٢٨٥ حديث، .والذي جرد هذه الأحاديث هو محمد حبيش البغوي، حيث كان ابن حبيش قد سمع المجرد من محمد بن شجاع الذي كان قد سمعه بدوره من الحسن بن زياد، أما غير ذلك من مؤلفاته فلم يصل إلينا منها شيء غير آرائه المنثورة في مطولات الفقه الحنفي، وبعضها في كتب ظاهر الرواية وبخاصة كتاب المبسوط الذي سرد فيه الإمام محمد الفروع الفقهية على مذهب أئمة الأحناف وغيرهم من فقهاء العراق وأهل المدينة، وبعضها في الهداية وشروحها كالبناية وفتح القدير وغيرهما من الكتب كاختلاف الفقهاء للطبري والمغني والمحلى، ومن مجموع هذه النماذج الفقهية التي جمعتها أستطيع أن أعطي صورة تقريبية عن منهجه في التأليف بوجه عام، وتنطق هذه الصورة بأنه فصل المسائل وفرع الفروع بطريقة الفرض والتقدير والنظر العقلي في انسجام تام وتخريج وجيه، مستخدماً الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي ويمكن الرجوع إلى كتابي العين والدين[1] وحساب الوصايا[2] لمن أراد التأكد من ذلك لأنه لا مجال للكلام أكثر من هذا في شيء ليس تحت العيان بكامله، لكي يتسنى لي اختباره، ودراسته بإسهاب كما ينبغي.

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١١٠.

(٢) المرجع نفسه: ٢٩ / ١١٤.

# الباب الثاني

## الحسن بن زياد فقيهاً

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أصوله الفقهية.

الفصل الثاني: مكانته في الاجتهاد والإفتاء.

الفصل الثالث: أثره في الفقه الحنفي.




# الفصل الأول

## أصوله الفقهية

ويشتمل على تمهيد وثمانية مباحث.

**تمهيد:**

تذكر كتب الفقه والأصول أن الحسن بن زياد كان فقيهاً مجتهداً والدليل على ذلك ما كان يبذله من جهود فكرية في استنباط الأحكام تجلت فيما أثر عنه من فروع فقهية خالف فيها معاصريه من الفقهاء، ولكن المتأمل في هذه الاختلافات بدقة ووعي يدرك أنها لم تقم على مجرد الهوى أو الظن أو التخمين، وإنما استندت إلى أصول فقهية وقامت على قواعد أصولية، قيد الحسن ومخالفوه أنفسهم بها، لا يحيدون عنها، ولا يخرجون عن حدودها، وذلك لشدة الارتباط بين الفقه وأصوله، والواقع أن هذا أمر بديهي لا مراء فيه، فأينما وجد الفقه وجدت معه أصول للاستنباط، وقوانين للتخريج، يدركها كل الذين قطعوا شوطاً كبيراً في دراسة الفقه ومعرفة أصوله، ولما كان الهدف من هذا الفصل معرفة أصول الحسن بن زياد لذلك أجلت النظر في كتب الأصول لعلي أظفر ببيانها مجملة أو مفصلة، ولكني لم أعثر على ما أرجوه فهل يعني هذا أنه لم تكن لديه أصول استنبط على هديها الإحكام، وفهم في ضوئها النصوص، وخرج عليها الفروع؟

الواقع أن من يمعن نظره في آراء الحسن الفقهية، ويعمل فكره فيها، يجد أن له أصولاً فقهية قامت عليها فروعه، وقواعد أصولية انبنى عليها استنباطه، ويغلب على الظن أنها لم تكن مدونة آنذاك بل كانت مغروسة في عقله، ومرسومة في ذهنه، وهي التي مكنته من فهم النصوص فهماً صحيحاً، وجعلته يدرك مقاصد الشرع إدراكاً سليماً، شأنه في ذلك شأن جميع معاصريه من الفقهاء المجتهدين الذين كانوا يلجئون إلى البحث في مسائل الفقه، والنظر في أصوله العامة لمعرفة الأحكام الشرعية واستنباطها، بل لا أكون مغالياً إذا قلت: إن البحث في الأصول التي تهم الفقيه بصورة أساسية، قد وجد قبل عصر الحسن منذ عصر الصحابة والتابعين، فقد كانوا إذا احتاجوا إلى معرفة حكم من أحكام الدين لجئوا إلى كتاب الله يستضيئون بنوره، فإن لم يجدوا فيه طلبتهم عمدوا إلى سنة

الرسول - ﷺ -، فإن لم يجدوا نصاً في القرآن والسنة يدل على حكم ما عرض لهم من الأحداث والوقائع اجتهدوا لاستنباط حكمه، مقتدين في ذلك برسول الله - ﷺ -، ومعتمدين على المبادئ التشريعية التي استمدوها من مشافهة الرسول ومصاحبته، وملاحظتهم تشريعه ورصدهم اجتهاده، حتى وقفوا على أسرار التشريع، ومبادئه العامة، فكانوا يقيسون ما لا نص فه على ما فيه نص، وفي كثير من الأحيان كانوا يشرعون ما تقضي به المصلحة مراعاة للتيسير والتخفيف، بشرط ألا يتعارض مع نصوص الشريعة ولا يتنافى مع روحها، وحسبنا دليلاً على ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه كتب إلى شريح القاضي يقول: " إذا حضرك أمر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله - ﷺ -، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك والسلام "(١).

وكذلك ما جاء في كتابه الذي وجهه إلى أبي موسى الأشعري يرشده إلى أصول القضاء واتباع أسلوبه الحكيم قائلاً: " الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال: ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق "(٢).

والذي أفهمه من هذين النصين أن الاجتهاد فيما لا نص فيه عند الصحابة كان فسيح المجال بحيث يتسع لحاجات كل الشعوب المختلفة التي دخلت في الإسلام، فلا أظن أحداً من المشتغلين بالفقه يتهم الصحابة بالاجتهاد ارتجالاً من غير أصل ولا ضابط، فهي إذن موجودة، ولكنها لم تكن مدونة، ويؤكد هذا المعنى الدكتور علي سامي النشار فيقول: " وفي الحقيقة أن تاريخ وضع المنهج الأصولي يرجع إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الحنفية في السنوات التي تسبق عصر الشافعي بل في عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثيرين من فقهائهم، وعن هؤلاء

---

(١) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٨٤، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٨٦.

الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفـــادة الأحكام فابن عباس وضع فكرة العام والخاص وذكر بعض الصحابة فكرة المفهوم بل إن فكرة القياس لم توضع في عصر النبي - ﷺ - وفي عصر صحابته كقياس الأشباه والنظائر والأمثال بالأمثال فحسب، بل وضع أيضاً في العصر الأول والعصر الثاني قواعد للقياس وشرائط للعلة "[١] ثم ينقل عن ابن خلدون ليؤيد فكرته عن طرق استدلال الصحابة ما نصه " أن كثيراً من الواقعات بعده - ﷺ - لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس[٢].

أما ما قيل عن أبي يوسف من أنه " أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة "[٣] فيحتمل أن يكون كذلك فيما لو عثرت على شيء منها ومن هنا يغلب على الظن أن أئمة المذهب الحنفي المتقدمين كانت لهم أصول فقهية ملحوظة عند الاستنباط، غير أنها لم تكن مدونة كمصنف إذ لو كانت مدونة لعثر عليها الباحثون، وعلى فرض العثور عليها، فإنها لم تكن على درجة كبيرة من الإحاطة والشمول بحيث يجعل لأبي يوسف فضل وضع هذا العلم الجليل، ولكن الواقع التاريخي يؤكد عدم تدوينها وأن الأصول التي يراها الباحث في كتب الكرخي والجصاص والدبوسي والسرخسي هي من تخريجهم على أقوال الإمام وأصحابه، وهذا ما يشير إليه الدهلوي بقوله: " وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه بيان وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور علي سامي النشار: ص ٦٦ - ٦٧، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م. نشر دار المعارف.

(٢) المصدر نفسه: ٦٦ نقلاً عن مقدمة ابن خلدون: ٣١٨.

(٣) حسن التقاضي لمحمد زاهد الكوثري: ص ٣٣، وينظر جامع مسانيد الإمام، للخوارزمي: ١ / ٣٣، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٢٨٨.

وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم كما يفعله البزدوي وغيره[(١)].

ويقول الشيخ أبو زهرة معلقاً على كلام الدهلوي قائلاً: " وإن هذا الكلام يدل على أن أئمة المذهب الحنفي لم يدونوا هذه الأصول وأن ذلك الجزء حق لا ريب فيه، إذ إن التدوين جاء بعد ذلك، ولكنا نقطع مع ذلك بأن بعض هذه الأصول أو جلها كان ملاحظاً في استنباطهم، ومهما يكن من أمر فتبويب العلم والاستدلال للأصول كان من عمل من جاءوا بعد الأئمة "[(٢)].

وقد عبر الأستاذ علي الخفيف عن هذه الحقيقة فقال عن أبي حنيفة وأصحابه ما نصه: " والمعروف أن أكثر ما روي عنهم كان عبارة عن مسائل معها حلولها، وأحكام غير مصحوبة بأصولها وأدلتها، وأن ما أيدت به من أدلة وما فرعت عليه من أصول كان من استنباط من جاء بعدهم من فقهاء الحنفية حين نظروا في هذه الفروع والأحكام ووازنوا بينها، وضموا الشبيه إلى شبيهه، والنظير إلى نظيره، واستخرجوا بنظرهم هذا من الأصول والقواعد ما يظن أن أبا حنيفة وأصحابه قد لاحظوه عند نظرهم في هذه المسائل، وبنوا استنباطهم لأحكامها عليه، إذ المفهوم أن أحكامهم لم تكن قائمة على مجرد الهوى وإنما قامت على أصول وقواعد، قيدوا بها أنفسهم فلم يخرجوا عن حدودها، بدليل اتحاد أحكام المسائل عند تساويها في المناط أو الحكمة، وليس يلزم من عدم نقل تلك الأصول والقواعد أنها لم تكن مستقرة في نفوسهم ملحوظة عند استنباطهم[(٣)] لذلك لا أكون مجانباً الصواب إذا قلت إن هذا العلم لم يعرف كفن مدون إلا على أيدي الإمام الشافعي الذي استطاع بذهنه الوقاد ونظره الثاقب، وعقله النفاذ إلى أصول الشريعة العامة وقواعدها الكلية أن يضع رسالته الشهيرة في علم الأصول، والواقع التاريخي يؤيد ذلك، فقد أجمعت المصادر التاريخية على أن الإمام الشافعي هو أول من كتب في علم أصول

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي: ص ٣٨، القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ نشر قصي محب الدين الخطيب.

(٢) أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة: ص ٢١، دار الفكر العربي.

(٣) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف: ص ٦٩، طبع معهد الدراسات العربية العالية: ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.

الفقه فهذا ابن خلدون يقول: " وكان أول من كتب فيه الشافعي - رضي الله عنه -، أملى فيه رسالته المشهورة، فتكلم فيها في الأوامر والنواهي، والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة في القياس "[١].

لهذا كله كان من الصعب معرفة أصول الحسن بن زياد، ومما يؤيد هذه الصعوبة تعقيداً أن المؤلفين في أصول الفقه كالكرخي والجصاص والدبوسي والسرخسي والبزدوي، وغيرهم من الذين استنبطوا الأصول الحنفية قد صبوا جل اهتمامهم بوجه خاص على أصول الأئمة الذين عزيت إليهم المذاهب، وركزت بوجه خاص على آرائهم الأصولية، أما آراء تلاميذهم فإنهم كانوا يعبرون عنها تعبيراً مجملاً من غير أن يشيروا إلى الاختلافات الأصولية الشائعة بين فقهاء المذهب الواحد في الأخذ بهذا الأصل أو بتلك القاعدة، كما هو واضح في كتب الأصول، فهم يكتفون بقولهم: يذهب الحنفية إلى كذا ويذهب المالكية إلى كذا، والشافعية إلى كذا، والحنابلة إلى كذا، أو يعُلِّقون بعد شرح الأصل وبيان القاعدة بقولهم: " وبهذا أخذ الحنفية والشافعية وهو مذهب المالكية " إلى غير ذلك من التعبيرات التي يكتنفها الإجمال.

لم يكن أمامي إلا أن أتتبع آراء الحسن الفقهية لأستمد منها الأصول الفقهية التي اعتمد عليها، ولهذا قمت بجولة تصفحت فيها كتب الفقه المطولة، المطبوع منها والمخطوط، ومن أهمها المبسوط الذي احتوى على كتب ظاهر الرواية، ثم بدائع الصنائع، والهداية وشروحها، كالبناية، وفتح القدير، وتبيين الحقائق، والبحر الرائق، وأحكام القرآن للجصاص، وشرح الجامع الكبير، واختلاف الفقهاء للطبري، وغير ذلك من الكتب التي اهتمت بآراء الحسن.

وقد كانت حصيلتي من هذه الجولة العثور على بعض آراء الحسن التي اختلف فيها القول بينه وبين أبي حنيفة، أو بينه وبين أبي يوسف ومحمد، أو بين بعضهم وبعضهم الآخر. وقد بوبتها بحسب ما تتبعته من أصول وأدلة، ثم عرضتها على أصول الإمام العامة، فكانت مطابقة لها، لهذا يعتبر ما يقوله العلماء من اتفاق أصول الإمام وأصول أصحابه صحيحاً في مجموعه.

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص ٤٥٥، طبع المكتبة التجارية بمصر.

من هنا تأكد للبحث بما يشبه اليقين أن الأصول التي يستند إليها المذهب الحنفي ليست من تدوين أئمته المتقدمين، بل هي من استنباط علماء المذهب الذين جاؤوا بعدهم، ومن عمل تلاميذهم الذين اتجهوا إلى تدوينها، حيث كانوا يلتمسونها من الفروع المأثورة عنهم، ولما كان الإمام أبو حنيفة هو الأستاذ الأول للحسن، على يديه تلقى دروسه الأولى في الفقه، وفي صحبته أمضى نيفاً وعشرين عاماً - فقد كان الإمام أبو حنيفة إذن هو أعظم شخصية أثرت في تكوينه وكان فقهه أوسع ينبوع استقى الحسن منه، غير أن منزلة الحسن من شيخه لم تكن منزلة المقلد المتّبع، بل كانت منزلة المجتهد المتبع عن بينة وفهم ودراية، فلا عجب أن تكون أصوله الكلية هي أصول أستاذه وكان هذا هو شأن كل تلاميذه الكبار.

يقول الحسن: " كان أبو حنيفة يقول: " ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص من كتاب الله تعالى أو سنة أو إجماع عن الأمة، فإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منها ما هو أقرب للكتاب والسنة، ونجتهد ما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف قاس فأحسن القياس، وعلى هذا كانوا[1].

وروي عن الإمام أنه قال أيضاً: " آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله فإن لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسوله - ﷺ - أخذت بقول الصحابة آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب - وعدد رجالاً منهم - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا "[2].

وجاء في مناقب الموفق المكي ما نصه: " كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي - ﷺ -، وعن أصحابه وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده "[3].

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ١ / ١٤٥، الأثار الجنية: ورقة ٢٠.

(٢) تاريخ بغداد: ١٣ / ٢٦٨، وينظر الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر: ص ٤٣، وأبو حنيفة، لأبي زهرة: ص ٢٣٥.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٨٩، وأبو حنيفة: ص ٢٣٥، وتاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١٦١، طبع ونشر دار الفكر العربي.

وجاء فيه أيضاً: " كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة: وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، ليمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجع إليه، قال سهل: هذا علم أبي حنيفة علم العامة "(١).

فهذه النصوص تشير إلى أن أصول الإمام أبي حنيفة هي الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس، كما عبرت عنه النصوص الثلاثة الأولى، أما النص الأخير فيفيد أنه في حالة عدم وجود نص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قول صحابي يأخذ بالقياس إن وجده سائغاً، فإن لم يستسغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان إن صلح واستقام، فإن لم يصلح أخذ بالعرف.

وبناء على هذا يكون المنهاج الذي رسمه أبو حنيفة للاستنباط يقوم على سبعة أصول وهي الكتاب والسنة والإجماع، وأقوال الصحابة، والقياس، والاستحسان والعرف وهذه في الحقيقة هي أصول جميع أصحابه الكبار أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد، بل هي أصول جميع الفقهاء لولا شذوذ الظاهرية والشيعة الإمامية.

وعلى الرغم من ارتضاء الحسن أصول أستاذه أبي حنيفة عن فهم ودراية، وسلوكه مسلكه في تقرير المسائل، واستخراج الأحكام نجده قد خالفه في بعض المسائل المندرجة تحت هذه الأصول إلا أن هذا الخلاف لا يعني الخروج على المنهج الذي انتهجه الإمام، لأن السر في نشوبه هو اختلاف أفهامهم حيال هذه الأصول أو اختلافهم في التطبيق عليها، وهذا ما عبر عنه الشهرستاني - بعد أن نعت الإمام أبا حنيفة وأصحابه أبا يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد بأصحاب الرأي - قائلاً: " وهؤلاء - يقصد أصحاب الإمام - ربما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً، ويخالفونه في الحكم الاجتهادي "(٢).

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ٨٢، وأبو حنيفة: ص ٢٣٥، وتاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١٦١.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني: ص ٤٧٩، الطبعة الأولى.

# المبحث الأول

## القرآن الكريم

إن الحديث عن هذا الأصل ليس المراد تعريفه، فهو أشهر من أن يعرف وقد تناولت كتب أصول الفقه هذا الأصل الخالد بالبحث والدراسة ولكن الحديث عن هذا الأصل هنا يتناول رأي الحسن بن زياد في بعض المسائل التي أثيرت حول هذا الأصل ولها أثرها في فقهه ومن ذلك ما يأتي.

**المسألة الأولى:** هل البسملة من الفاتحة أو لا؟

إن من المسائل المتعلقة بهذا الأصل وخالف فيها الحسن الإمام وأصحابه مسألة البسملة، وهل هي من الفاتحة أولاً؟

وفي الحقيقة لم ترد رواية منصوصة عن الإمام وأصحابه في أن البسملة آية من الفاتحة، وإنما وردت فروع فقهية حول قراءة البسملة في الصلاة، ومن أجل ذلك اختلفت أقوال الأصوليين الذين استنبطوا أصولهم من هذه الفروع المأثورة عنهم، فقد ذكر الجصاص[1].

اختلف الإمام وأصحابه في تكرار البسملة في الصلاة فقال ما نصه: " روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرؤها في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب، ولا يعيدها مع السورة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن أبي حنيفة: إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وإن قرأها مع كل سورة فحسن، وقال الحسن بن زياد: إن كان مسبوقاً فليس عليه أن يقرأها فيما يقضي لأن الإمام قد قرأها في أول صلاته، وقراءة الإمام له قراءة. . .

---

(١) هو أحمد بن علي المكنى بأبي بكر الرازي الحنفي الملقب بالجصاص، درس الفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج عليه وانتفع بعلمه وقد كان إماماً في الأصول والفقه والحديث له مصنفات تشهد له بالبراعة في التأليف منها الفصول في الأصول، وأحكام القرآن توفي سنة ٣٧٠ هـ.
ينظر الجواهر المضيئة: ١ / ٨٤، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٤٠.

وروى هشام[١] عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب، فقال أبو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد، وقال أبو يوسف: يقرؤها قبل القراءة مرة واحدة، ويعيدها في الأخرى أيضاً قبل فاتحة الكتاب، وبعدها إذا أراد أن يقرأ سورة، وقال محمد فإن قرأ سوراً كثيرة، وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة، وإن كان يجهر بها لم يقرأها لأنه في الجهر يفصل بين السورتين بسكتة[٢]، فمن هذا النص يفهم أن البسملة عند الإمام وصاحبيه ليست من الفاتحة، إذ لا يوجد ما يدل على أنها منها، ويؤيد هذا ما حكاه أبو الحسن الكرخي[٣] في مذهبهم من أنها ليست آية من الفاتحة قائلاً: " إنها ليست من الفاتحة عندهم، لتركهم الجهر بها إذ لو كانت آية منها لجهروا بها كما جهروا بسائر آي السور "[٤].

أما عند الحسن بن زياد فيبدو أنها آية من الفاتحة عنده بدليل قوله بعدم قراءة المسبوق لها فيما يقضي، لأن الإمام قد قرأها في أول صلاته، وقراءة الإمام له قراءة، ويؤيد هذا تعقيب الجصاص بعد ذكر الفرع السابق عنه بقوله: " وهذا يدل من قوله - أي الحسن - على أنه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة، وأنها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب إثباتها في ابتداء الأمور والكتب، ولا منقولة

---

(١) هو هشام بن عبد الملك الرازي، وقيل هشام بن عبد الله صاحب محمد بن الحسن، وقد توفي محمد بن الحسن في منزله. مات سنة ٢٢١ هـ.
ينظر طبقات الشيرازي: ص ١١٦، وفقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٢.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص: ١ / ١٣، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ.

(٣) هو أحد الأئمة الحنفية المشهورين، ولد سنة ٢٦٠، وسكن بغداد ودرس فقه أبي حنيفة وانتهت إليه رئاسة المذهب في البلاد. كان متعبداً ورعاً صبوراً عزوفاً عما في أيدي الناس ألف كتباً منها المختصر في الفقه وشرح الجامعين: الصغير والكبير لمحمد بن الحسن، وله في الأصول رسالة مطبوعة ذكر فيها الأصول التي عليها مدار كتب الحنفية توفي سنة ٣٤٠ هـ.
ينظر البداية والنهاية، لابن كثير: ١١ / ٢٢٤ - ٢٢٥، الطبعة الأولى، الفوائد البهية: ص ١٠٨، طبعة كراجي سنة ١٢٩٣ هـ.

(٤) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٢ / ٢١٦، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦ هـ.

عن مواضعها من القرآن "[١].

ويترتب على هذا فقهياً أن من يجعلها آية من القرآن يجعلها آية من الفاتحة حتماً، ويوجب قراءتها في كل ركعة وهذا ما رجحه الحسن بن زياد، فقد ذكر الشلبي اختلاف أئمة الأحناف في وجوب قراءتها فقال: " وعندهما - أي أبي يوسف ومحمد - تجب في الثانية كالأولى وفي رواية هشام عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنها لا تجب إلا مرة، ثم قال الحسن: والصحيح هو الوجوب في كل ركعة "[٢].

أخلص من هذا إلى أنها لو لم تكن من الفاتحة لما أوجب الحسن قراءتها في كل ركعة، فخلاف الحسن للإمام وصاحبيه في هذه المسألة كان بناء على اجتهاده وفهمه الخاص للبسملة، وربما كان قد اطلع على ما لم يطلع عليه الإمام وصاحباه من الآثار التي تنص على أن البسملة آية من الفاتحة كقوله - ﷺ -: " إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أم القرآن وأم الكتاب، والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها "[٣] ومن هنا يتضح عدم دقة قول من يقول: إن الإمام أبا حنيفة وأصحابه لا يقولون بقرآنية البسملة[٤].

**المسألة الثانية: الاختلاف في العمل بتخصيص العموم:**

ومن المسائل المتعلقة بهذا الأصل أيضاً الاختلاف في تخصيص العمل بعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا ۚ ﴾[٥].

ويتضح هذا الاختلاف فيما ذكره الطبري من تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب حيث يقول ما نصه: " قال أبو حنيفة: إذا دخل المسلم دار الحرب لتجارة فلا بأس أن

---

(١) أحكام القرآن، الجصاص: ١ / ١٣.

(٢) حاشية الشلبي: ١ / ١١٢، المطبوعة على هامش تبيين الحقائق - الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٣ هـ.

(٣) تفسير القرطبي: ١ / ٨١، طبع دار الشعب، لقد روى هذا الحديث الدارقطني والبيهقي في سننه عن أبي هريرة ينظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير: ١ / ١٤١.

(٤) ينظر البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة للدكتور إبراهيم بسيوني: ص ١٥، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢ م.

(٥) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

يبيعهم الميتة والدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين، ولا بأس أن يأخذ أموالهم بكل وجه وبكل حيلة بطيبة أنفسهم، وقال: لا ينبغي له أن يشتري منهم الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين، ولا يشتري منهم ميتة ولا يبايعهم بالربا إذا كان الفضل لهم، وإن كان الفضل له فلا بأس، ولا بأس أن يخاطرهم[(١)] على الشيء إذا كان الجعل من قبلهم، ولا ينبغي له أن يخاطرهم والجعل من قبله، لأن في ذلك فضلاً لهم عليه فأكرهه.

وقال أبو يوسف واللؤلؤي نكره ذلك كله أن يبيعهم إياه، أو يشتريه منهم الدرهم بالدرهمين والميتة والمخاطرة على الشيء كما نكره[(٢)] ذلك للمسلمين، وإن فعل ذلك فصار في يده منه فضل أمرناه برده عليهم[(٣)].

ويبدو من هذا أنَّ الإمام أبا حنيفة أباح تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب حين يدخلونها بأمان، فيبيعونهم الدرهم بالدرهمين مستدلاً بما رواه مكحول عن رسول الله - ﷺ - حيث قال: " لا ربا بين أهل الحرب وأهل الإسلام "[(٤)] فهذا الخبر فيما يبدو قد قبله الإمام أبو حنيفة وخصص به العموم الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[(٥)].

فإحلال البيع في هذه الآية مخصص بكونه خالياً من الربا، وقوى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله - ﷺ - فيما رواه أبو سعيد الخدري: " الذهب بالذهب وزناً

---

(١) المخاطرة هي المراهنة يقال خاطره على كذا راهنه. ينظر أساس البلاغة: ص ٢٣٩، طبع دار الشعب بالقاهرة.

(٢) المقصود بالكراهية هنا هو الحرمة، قال محمد بن الحسن: كل مكروه حرام وذكر في المبسوط أن أبا يوسف قال لأبي حنيفة إذا قلت في شيء أكرهه فما رأيك؟ قال التحريم، ينظر التقرير والتحبير: ٢ / ٨٠ وجاء في الأحكام للآمدي قد يطلق المكروه ويراد به الحرام: ١ / ١٧٤، طبع مطبعة المعارف سنة ١٣٣٢ هـ.

(٣) اختلاف الفقهاء، للطبري: ص ٦٣ نشر المستشرق يوسف سخت.

(٤) الأم، الإمام الشافعي: ٧ / ٢٢٦، الطبعة الأولى ببولاق سنة ١٣٢٥ هـ.

(٥) إن لفظ البيع عام يشمل كل مبادلة مال بمال فيدخل في عمومه الربا لأنه مبادلة مال بمال أيضاً ولكن خص منه الربا بكلام مستقل عن جملته موصول به في النزول - أي مقارن له - وهو قوله سبحانه ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فأصبح البيع غير شامل لجميع أفراده بالنسبة لحكمه وهو الحل.

بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا[١] وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به، ويخصص به علوم القرآن، وقد اتفق العلماء على قبوله وعللوه وقاسوا الأشياء غير المنصوص عليها على المنصوص فكان آية إحلال البيع قد خصصت بتخصيص: بتحريم الربا في الأمور المنصوص عليها في الحديث، وبتحريم غيرها مما هو في معناها[٢].

ولهذا جوز الإمام أبو حنيفة فيما يبدو تخصيص العموم الوارد فيها بقوله - ﷺ-: لا ربا بين أهل الحرب وأهل الإسلام " لأن الآية بعد تخصيصها تصبح إفادتها للعموم ظنية، ولأن الأحناف يشترطون للقطعي ألا يدخله تخصيص فإن دخله تخصيص كانت دلالته في الباقي ظنية، ومن ثم يمكن تخصيص هذا الباقي سواء أكان قرآناً أم سنة بخبر الآحاد أو بالقياس، لأن دلالة كل منهما بعد تخصيصه أصبحت ظنية فيما بقي والظني "أعني خبر الآحاد أو القياس " يخصص الظني " وهو ما بقي من العام بعد تخصيصه "، ويؤكد هذا السرخسي قائلاً: " والصحيح عندنا أن المذهب عند علمائنا - رحمهم الله - في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء المخصوص، سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً، بمنزلة ما قال الشافعي - رحمه الله - في موجب العام قبل الخصوص[٣].

أما الحسن بن زياد وشيخه أبو يوسف فقد أجريا العام الوارد في الآية على عمومه وإطلاقه، فحرما تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب حين يدخلونها بأمان، ورفضا تخصيص العموم مستدلين بقوله - ﷺ - فيما يبدو: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين إني أخاف عليكم الرماء»[٤]. أخرجه أحمد

---

(١) هذا الحديث مروي بألفاظ مختلفة، فقد رواه عبادة بن الصامت أن الرسول قال: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى والآخذ والمعطي سواء " الفتح الكبير: ٢ / ١٢٣.

(٢) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٥٨ الطبعة الثانية.

(٣) أصول السرخسي: ١ / ١٤٤، بتحقيق أبي الوفا الأفغاني طبع بمطابع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد، الدكن بالهند.

(٤) الرماء هو الربا.

والطبراني في الكبير(١).

وقد ورد عند مسلم والطحاوي بلفظ آخر عن سليمان بن يسار أنه سمع مالك بن أبي عامر يحدث عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين(٢) وهذا ما ذهب إليه الإمامان الأوزاعي والشافعي، وإن ما احتج به أبو حنيفة ليس بثابت(٣).

وهناك عدة مسائل ذكرها الجصاص أجرى فيها الحسن بن زياد العمل بعام القرآن، موافقاً في ذلك أئمة الأحناف، كاتفاقهم على جواز الوصية بجميع المال إذا لم يكن للموصي وارث، عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾(٤).

وكاتفاقهم على جواز الإذن للصبي المميز في التجارة عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ ﴾(٥).

وكاتفاقهم على جواز هبة المرأة لزوجها عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾(٦).

وكاتفاقهم على وجوب ستر العورة عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴾(٧).

هذه هي بعض آراء الحسن بن زياد حول الأصل الأول، وقد خالف في بعضها شيخه أبا حنيفة بناء على فهمه الخاص فيها، كما وافقه في بعضها الآخر اجتهاداً منه، وإن كان يسلك في اجتهاده هذا مسلك الإمام في تقريره المسائل واستنباط الأحكام، وترجيح العمل بالعام كثيراً، لأنه أشهر، ولأن الأخذ به أخذ بالأحوط، ويعبر عن ذلك صاحب

---

(١) التقرير والتحبير: ٢ / ٢٣، وينظر أعلام الموقعين، لابن القيم: ٢ / ١٥٥.

(٢) البناية، للعيني: ٦ / ورقة / ١٧١، وينظر الفتح الكبير: ٣ / ٣١٣.

(٣) ينظر الأم، الإمام الشافعي: ٧ / ٣٢٦ باب بيع الدرهم بالدرهمين في أرض الحرب.

(٤) أحكام القرآن: ٢ / ٩٩.

(٥) المرجع نفسه: ٢ / ٦١ - ٦٢.

(٦) المرجع نفسه: ٢ / ٥٩.

(٧) المرجع نفسه: ٣ / ٣١.

التقرير والتحبير فيقول: " والعام يترجح على الخاص في الاحتياط، لأن العمل بالعام حينئذٍ أقرب إلى تحصيل المصلحة ودرء المفسدة[١]، وهذا هو مذهب السلف حيث اشتهر الاحتجاج بالعمومات عند عامة الصحابة - ﷺ-، في كثير من الوقائع من غير نكير، إذ كانوا يجرون ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه[٢].

## المبحث الثاني

## السنة النبوية

وأما الأصل الثاني الذي اعتمد عليه الحسن بن زياد في استنباط الأحكام فهو السنة النبوية، وهي تلي القرآن الكريم في استنباط الأحكام باتفاق جميع الفقهاء، لأن القرآن عمود الشريعة وينبوعها الأول، ومنه استدل أن السنة مصدر من مصادرها وأنها أصل من أصول التشريع قائم بذاته، وقد قامت الأدلة على حجيتها بنص القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [٣]، وبنص السنة النبوية فقد روي أنه - ﷺ - حينما بعث معاذاً بن جبل إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله - ﷺ-، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله - ﷺ - ولا في كتاب الله قال: أجتهد رأيي ولا آلو فضرب رسول الله صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله» [٤].

فالسنة بهذا الاعتبار متأخرة عن الكتاب، إلا أنها في الحقيقة مكملة له في بيان الأحكام الشرعية: من تفصيل لمجمله، وتخصيص لعامه، وتقييد لمطلقه " فهي خادمة له

(١) التقرير والتحبير: ٣ / ٢١.

(٢) ينظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ١ / ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٣) سورة النساء: آية ٥٩.

(٤) هذا الحديث رواه حفص بن عمر، عن شعبة، عن أبي عون عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل.

ينظر سنن أبي داود: ٢ / ٢٧٢، وأعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢٠٢.

بتبيين مقاصده والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده[١] لذا يجب العمل بمقتضاها سواء كانت سنة متواترة[٢] أو مشهورة[٣] أو خبر آحاد[٤]، وبمراجعتي لبحث السنة في كتب الأصول والفروع اتضح لي أن الحسن بن زياد كان يعد السنة المتواترة حجة، ولذلك بنى فقهه عليها كما في ذلك شأن جميع الفقهاء في وجوب العمل بها والحكم على جاحدها بالكفر، وقد عبر السرخسي عن ذلك قائلاً: " المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة[٥]، ولهذا لم أجد الحسن بن زياد ولا أحداً من أئمة الأحناف أو غيرهم من جمهور الفقهاء خالف شيئاً من سنة رسول الله - ﷺ - الثابتة بطريق التواتر وفي هذا المجال يقول الشوكاني بحق: " واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم[٦].

وكذلك اتضح لي أنه كان يعد الحديث المشهور حجة كالمتواتر وإن لم يكن في منزلته في إفادة العلم اليقيني، وما رواه الحسن بن زياد في مسنده عن سعد بن أبي وقاص في منع الوصية بأكثر من الثلث أوضح دليل على ذلك[٧] حيث قيد به أئمة الأحناف

(١) أصول التشريع الإسلامي: ص ٤١، الطبعة الرابعة.

(٢) السنة المتواترة: هي ما نقله قوم تحيل العادة اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم، وهكذا حتى يصل رسول الله - ﷺ-.
ينظر أصول السرخسي: ١ / ٢٨٢، وكشف الأسرار: ٢ / ٣٦٠.

(٣) السنة المشهورة هي ما رواه من الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر ثم تواتر عهد التابعين وتابعيهم فهو باعتبار الأصل من الآحاد كما يقول السرخسي والبزدوي.
ينظر أصول السرخسي: ١ / ٢٩٢، وكشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٦٨٨، التقرير والتحبير: ٢ / ٢٣٥.

(٤) خبر الآحاد: هو خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً، ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر.
أصول البزدوي: ٢ / ٩٦٠، المطبوع على هامش كشف الأسرار.

(٥) أصول السرخسي: ١ / ٢٩١، وينظر كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٦٨٢.

(٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: ص ٤٧، الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.

(٧) جامع مسانيد الإمام، للخوارزمي: ٢ / ٣٣٤ - ٢٣٣.

مطلق قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾[(١)].

أما موقف الحسن من خبر الآحاد فلا شك أنه كان يعتد به شأنه في ذلك شأن أبي حنيفة الذي كان أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد في الاحتجاج، فقد كان - رحمه الله - يرويها أمام أصحابه ويبني فقهه عليها، ويأخذ بنصها، ويستخرج علل الأحكام من ثناياها، ويقرر ذلك بين تلاميذه فيأخذونه عنه موافقين له في معظم ما يقرر، ومن أراد الدليل على ذلك فليقلب صحائف جامع مسانيد الإمام، وليطالع ما في أبوابه من أحاديث رواها الحسن بن زياد عن الإمام أبي حنيفة في مسنده وفي غيره من المسانيد فإنه سيوقن أن الحسن بن زياد كان في غاية التمسك بأحاديث الآحاد وأن ما أثر عنه من موافقات في الفروع الفقهية مبنية على خبر الواحد تؤكد أنه كان يعد خبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية ما دام قد استوفى الشروط التي اشترطها سائر الفقهاء والمحدثين في الراوي، وفي المروي[(٢)] وبتطبيق هذه الشروط رفض الحسن بعض أخبار الآحاد، ومن ذلك قوله - ﷺ -[(٣)]: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[(٤)]، فلم يأخذ به لمعارضته كتاب الله وهو قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ ﴾ موافقاً في هذا شيخيه أبا حنيفة وزفر، في حين خالفهم أبو يوسف ومحمد حيث قالا: " إذا أشعر وتمت خلقته أكل "[(٥)].

---

(١) سورة النساء: آية ١١.

(٢) ينظر هذه الشروط بالتفصيل في أصول السرخسي: ١ / ٣٢١ - ٣٧٤.

(٣) تبيين الحقائق، للزيلعي: ٥ / ٢٩٣، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، وحاشية الشلبي: ٥ / ٢٩٣، المطبوعة على هامش تبيين الحقائق، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٨ / ١٩٥، ونتائج الأفكار لقاضي زادة: ٨ / ٦١.

(٤) هذا الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم والدارقطني قال الزيلعي: روى هذا الحديث أحد عشر صحابياً.
ينظر سنن ابن ماجة: ٢ / ١٠٦٧، سنن الدار قطني: ٤ / ٢٧٤، نصب الراية، للزيلعي: ٤ / ١٨٩ - ١٩٢، والفتح الكبير: ٢ / ١٢٠.

(٥) ينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٨ / ١٩٥، ونتائج الأفكار: ٨ / ٦١، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٤٢، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.

وبتطبيق هذه الشروط أيضاً قبل بعض أخبار الآحاد ويتجلى هذا في موقفه المشهور فيما إذا تعارض خبر وقياس فقد روي أن الفضل بن الربيع قال للشافعي: أحب أن أسمع مناظرتك مع الحسن بن زياد. . . قال الشافعي: ليس الحسن بن زياد في هذا الحد، ولكن أحضر بعض أصحابي حتى يكلمه بحضرتك، ثم أحضر الشافعي رجلاً كوفياً كان على مذهب أبي حنيفة، ثم صار من أصحاب الشافعي فلما دخل اللؤلؤي قال له الكوفي: ما تقول في رجل قذف محصنة وهو في الصلاة؟ فقال الحسن: صلاته فاسدة. فقال: ما حال طهارته؟ قال الحسن: طهارته باقية. قال ما تقول إن ضحك في صلاته؟ قال الحسن: يعيد الطهارة والصلاة. قال الكوفي: قذف المحصنات في الصلاة أيسر من الضحك فيها؟ فوثب الحسن وأخذ نعله ومضى، ولما ضحك الفضل بن الربيع قال الشافعي: ألم أقل لك إنه ليس في هذا الحد[1] ونستدل من هذه الرواية[2] أن الحسن بن زياد كان لا يأخذ بالقياس

---

(١) الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، لعبد الحليم الجندي: ص ١٨٨ - ١٨٩، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وينظر الإمتاع: ص ٤٦، ولسان الميزان: ٢ / ٢٠٨، ميزان الاعتدال ١ / ٢٢٨، والفوائد البهية: ص ٦١.

(٢) لقد اتخذت هذه الرواية من قبل بعض الكتاب القدامى والمحدثين دليلاً على ضعف الحسن وعدم كفاءته في مناقشة مخالفيه.

ينظر مناهج التشريع في القرن الثاني ورقة ٧٤ والسبب فيما يبدو لي هو عدم إدراكهم ظروف هذه الحادثة، ومن القدامى ابن عدي راوي هذه الحادثة وهو الذي كان جل همه الانتقاص من أبي حنيفة وأصحابه ومع ذلك فلا أظنه قد استفاد من ذكر هذه الحادثة شيئاً، لأن من يحيط بها علماً يدرك أن دعوة الحسن بن زياد على كبر سنه حيث جاوز الثمانين إلى بيت الفضل بن الربيع لحمله على مناظرة تلميذ له انحاز إلى الشافعي بتدبير مما يستهجن حقاً، ويستاء من مثله، وقد أدرك ذلك الحسن فلم يرد على محاولة النص بالقياس من قبل تلميذ متعنت يعلم بالمراسيل الواردة في ذلك عندما كان يلازمه في العلم قبل انتقاله إلى مجلس الشافعي وأما قول الشافعي: "ليس في هذا الحد " ففيه بعض المجافاة للحقيقة وكان الأجدر بالشافعي - رحمه الله - أن يناقش الحسن في ذلك، ولو فعل لرأى من قوة حجته ما يعجبه، ولكن ترك المناقشة لتلميذ معاند كان من أتباع الحسن مما يغيظ الأستاذ ويجعله يعاف محاجته، لأنه يوقن أنه لا جدوى من مناقشة أمثاله ومن هنا يبدو عدم دقة ما قاله الدكتور محمد بلتاجي عن الحسن بأنه " لم يكن يحسن الدفاع عن وجهة نظر إمامه المعروفة في المذهب، وأنه عاجز عن إيرادها " والحسن كما نعلم هو صاحب المسند السابع من مسانيد الإمام وهو جم الحديث وقد روى حديث القهقهة في =

في موضع النص، ولذلك رفض حديث المتحدث معه في مسألة الضحك في الصلاة، واستهجن التحدث بالقياس فيما ورد النص بخلافه، والذي يقبل أحاديث الآحاد لا يمكنه أن يرد مرسل أبي العالية كما يقول ابن حزم، لأن حديثه في الوضوء من الضحك في الصلاة لم يعيبوه إلا بالإرسال، وأبو العالية قد أدرك الصحابة - ﷺ -، وقد اعتضد مرسله بمراسيل إبراهيم النخعي والحسن والزهري، فلا يمكن رد هذا المرسل بعد اعتضاده بتعدد المخارج[١]، ومن هنا أيضاً يتجلى موقفه من المراسيل حيث كان يأخذ بها، ويؤكد ذلك ما رواه عن الإمام أبي حنيفة في مسنده ومسند غيره من الأحاديث التي لم يتصل سندها، وإن نظرة عاجلة إلى جامع مسانيد الإمام لترينا ذلك بينا واضحاً[٢] حيث تشير إلى أنه كان يقبلها ويعمل بها تبعاً للإمام أبي حنيفة، لأنه كان يقرر ذلك بين تلاميذه فيأخذونها عنه ولأنه ما كان يقبل الإرسال إلا من ناس عرفهم، وتأثر طريقهم، وهم عنده في مقام الثقة لا يتطرق الريب إليهم، كإبراهيم النخعي الذي تأثر بطريقه، وروى عنه فقهه سواء أخالفه أم وافقه فهو في الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته[٣].

يتضح مما مضى أن الحسن بن زياد يأخذ بالسنة متواترها ومشهورها وآحادها ومرسلها كمصدر من مصادر التشريع، شأنه في ذلك شأن شيوخه من الأحناف وجمهور الفقهاء وأن ما أثر عنه من مسائل خلافية مبنية على السنة لا يرجع الاختلاف فيها في الحقيقة إلى المنهج المتبع في العمل بالسنة أو رفضها، وإنما يرجع إلى تطبيق هذا المنهج في الأخذ بالأحاديث حيث أتيح لكل واحد منهم ما لم يتح للآخر من طرق روايته للحديث الذي صح عنده، ومن هنا تفاوتوا في الإحاطة بالسنة أو التحقق من صحتها، إذ ليسوا

---

مسنده فليس من المعقول أن يعجز عن الدفاع في هذه المسألة، فكان من الإنصاف للرجل أن يذكر الدكتور محمد بلتاجي بجانب ما ذكر من مساوئ قيلت في الحسن بعض مناقبه التي قالها عنه كبار الفقهاء والمؤرخين التي ذكرتها في الباب الأول من هذا البحث.

(١) ينظر الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢ / ٤، الطبعة الأولى.

(٢) ينظر جامع مسانيد الإمام على سبيل المثال: ١ / ٢٢٧، ٤٦٢، ٥١٧، ٥١٩، ٥٢٢، ٢ / ٧٩، ٩١، ١٩٤، ٢١٧.

(٣) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٣٠٢، الطبعة الثانية.

سواء في معرفتها من حيث الصحة والضعف، وقد مر أن الحسن كان عالماً بالسنة يعرف ما يؤخذ به من الحديث وما لا يؤخذ به[١]، ويبدو أن ما تمتع به الحسن بن زياد من عمر قد ساعده في الاطلاع على كثير من الأحاديث، ومعرفة مدى صحتها، وربما لم تصل الإمام وأصحابه، أو وصلت إليهم ولكنها لم تصح عندهم بطرق قوية، فكان الخلاف الناشب بينهم في بعض المسائل يرجع إلى هذا، ولا بأس من الاستشهاد على ذلك بهاتين المسألتين:

**المسألة الأولى:** اختلافهم في آخر وقت العصر:

ذهب الإمام أبو حنيفة وصاحباه إلى أن آخر وقت العصر غروب الشمس لقوله عليه الصلاة والسلام[٢]: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[٣].

وقال الحسن بن زياد: إذا اصفرت الشمس خرج وقت العصر لقوله - ﷺ - «وقت صلاة العصر ما لم تصفر الشمس»[٤] رواه مسلم وغيره[٥].

فهنا قد صح الحديث عند الحسن بن زياد في آخر وقت العصر فأخذ به مخالفاً في

---

(١) ينظر أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٣٩ - ٢٤٠، وأخبار القضاة، لوكيع: ٣ / ١٨٨.

(٢) رواه البخاري ومسلم ومالك وأحمد وأصحاب السنن.
ينظر فتح الباري: ٢ / ٥٦ - ٥٧، صحيح مسلم: ١ / ٤٢٣ - ٤٢٥، سنن النسائي: ١ / ٢٢٠، سنن ابن ماجة: ١ / ٢٢٩، الفتح الكبير: ٣ / ١٥٣.

(٣) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٤٤، وحاشية أبي السعود: ١ / ١٣٩، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٢٥٨، والبناية في شرح الهداية: ٢ / ورقة / ١٣.

(٤) هذا جزء من حديث طويل رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عمر أن الرسول - ﷺ - قال: «وقت صلاة الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت صلاة العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان».
الفتح الكبير: ٣ / ٣٠٢.

(٥) ينظر تبيين الحقائق، للزيلعي: ١ / ٨٠.

ذلك الإمام وصاحبيه الذين كان قد صح عندهم في نفس المسألة حديث آخر.

**المسألة الثانية:** اختلافهم في ميراث المولى الأسفل من المولى الأعلى:

ورد في أحكام القرآن للجصاص: " أن أهل العلم اختلفوا في ميراث المولى الأسفل من المولى الأعلى، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي وسائر أهل العلم: لا يرث المولى الأسفل من المولى الأعلى ".

وحكى أبو جعفر الطحاوي عن الحسن بن زياد قال: يرث المولى الأسفل من المولى الأعلى، وذهب فيه إلى حديث رواه حماد بن سلمة وحماد بن زيد ووهب بن خالد ومحمد بن مسلم الطائفي عن عمرو بن دينار عن عوسجة مولى ابن عباس عن ابن عباس أن رجلاً أعتق عبداً له فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق، فجعل رسول الله - ﷺ - ميراثه للغلام المعتق. قال: " أبو جعفر[١] وليس لهذا الحديث معارض فوجب إثباته "[٢]. وقال الترمذي هذا حديث حسن[٣].

ويبدو أن منشأ الخلاف في هذه المسألة ناجم عن مقاييسهم الخاصة في الأخذ بالحديث حيث قد صح عند الحسن بن زياد، في حين أنه لم يصح عند الإمام وأصحابه تبعاً لمقاييسهم في الأخذ بالحديث. فسبب الاختلاف في هاتين المسألتين لا يرجع في الحقيقة إلى اختلاف المنهج في العمل بالأحاديث، بل يرجع إلى ظروف تطبيق هذا المنهج في الأخذ بهذا الحديث أو ذاك، تبعاً لاجتهادهم الخاص.

---

(١) هو الحافظ أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي ؛كان غاية من الاتساع في حفظ الحديث ومعرفة الرجال، وكان من أعلام الفقه، له كتاب أحكام القرآن، والجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير وله كتاب الشروط الكبير والشروط الصغير، وكتاب اختلاف الفقهاء وغير ذلك. توفي سنة ٣٢١ هـ.

ينظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٨ - ٩، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٧.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص: ٢ / ١٨٥.

(٣) ينظر بحث مقارن في المواريث، لأحمد إبراهيم: ص ٦٣، والتركة والحقوق المتعلقة بها، لأحمد إبراهيم: ص ١٠٤. لقد روى الترمذي هذا الحديث في باب ميراث المولى الأسفل، ينظر سنن الترمذي: ٤ / ٤٢٣ رقم الحديث: ٢١٠٦.

# المبحث الثالث

## الإجماع

أما الأصل الثالث فهو الإجماع وقد أشرت إلى تعريفه في التمهيد ولكن الإجماع الذي أخذ به الحسن بن زياد وعده أصلاً يركن إليه في اجتهاده هو إجماع الصحابة، سواء أكان إجماعاً على ما تواتر نقله من الأخبار والأفعال أم كان إجماعاً قائماً على الاجتهاد.

أما النوع الأول - وهو الإجماع على ما تواتر نقله - فيشمل كل ما يتعلق بهيئات بعض الفرائض، ومقادير الزكاة والكفارات وغير ذلك مما لا مجال للرأي فيه، ولا سبيل إلى معرفته إلا ممن أوحي إليه، فهذا يكون بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة، في كونه مقطوعاً به يكفر جاحده وهذا أقوى ما يكون من الإجماع، ولذا كان اتباعه فرضاً على الأمة.

وأما النوع الثاني - وهو الإجماع القائم على الاجتهاد - فيشمل ما يتعلق بكل ما حدث بينهم، من أحداث تشاوروا فيها وانتهوا إلى رأي أجمعوا عليه بشأنها، وهذا دون الأول فلا يكفر جاحده[1] ومن المسائل المتعلقة بهذا النوع من الإجماع ما يأتي:

**المسألة الأولى:** في الأرض العشرية إذا اشتراها ذمي:

اختلف الإمام أبو حنيفة وأصحابه في الأرض العشرية إذا اشتراها ذمي هل تصير خراجية؟

جاء في الاختيار ما نصه: " والأرض العشرية إذا اشتراها ذمي صارت خراجية عند أبي حنيفة وزفر، وعند أبي يوسف والحسن بن زياد عليه عشران، وقال محمد: عشر واحد لأنه وظيفة الأرض فلا تتغير بتغير المالك كالخراج "[2].

واستدل أبو حنيفة بأن الأرض النامية لا تخلو من العشر أو الخراج، والذمي ليس أهلاً للعشر لأنه عبادة، لقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾[3] والخراج أليق به

(١) ينظر أصول السرخسي: ١ / ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي الموصلي: ١ / ١١٣، الطبعة الأولى.

(٣) سورة الأنعام: آية ١٤١.

فيوضع عليه.

واستدل أبو يوسف والحسن بأن ما يجب أخذه من المسلم يضاعف على الذمي، كما إذا مر على العاشر، ويوضع موضع الخراج كالتغلبي لأن التغلبي إذا اشترى أرضاً فعليه عشران بالإجماع، والتغلبيون قوم من النصارى كانوا قريباً من بلاد الروم، فأراد عمر - ﷺ - أن يضع عليهم الجزية فأبوا وقالوا: إن وضعت علينا الجزية لحقنا بأعدائك من الروم، وإن أخذت منا ما يأخذ بعضكم من بعض، وتضعفه علينا فافعل، فشاور عمر الصحابة فأجمعوا على ذلك[١].

يتضح من هذا أن الحسن أخذ بهذا الإجماع القائم على الاجتهاد، مخالفاً في ذلك شيخيه أبا حنيفة وزفر.

**المسألة الثانية: في الأذان الذي أحدثه عثمان على المنارة:**

ومن المسائل المتعلقة بالإجماع اختلافهم في الأذان الذي أحدثه عثمان على المنارة هل هو المعتبر في يوم الجمعة؟

روى السائب بن يزيد قائلاً: «كان الأذان يوم الجمعة على عهد رسول الله - ﷺ -، وعلى عهد أبي بكر وعمر - ﵄ - أذاناً واحداً، حين يجلس الإمام على المنبر، فلما كانت خلافة عثمان - ﵁ - وكثر الناس أمر عثمان بالأذان الثاني على الزوراء»[٢] قبل جلوسه على المنبر، ولم يعارضه أحد أو ينكره عليه[٣] فكان هذا إجماعاً سكوتياً، وقد توارث الناس العمل به منذ زمن عثمان - ﵁ - إلى يومنا هذا[٤].

وقد عد الحسن هذا الأذان الذي أحدثه عثمان على المنارة هو المعتبر يوم الجمعة معللاً ذلك بقوله: «لأنه - أي المصلي - لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة

---

(١) ينظر الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ١١٤.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ١٥٢، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٣٤، والفتاوى الهندية: ١ / ١٤٩، الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ بالمطبعة الأميرية، ببولاق.

(٣) ينظر الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ٨٣، الطبعة الأولى، وشرح فتح القدير: ١ / ٣٢١.

(٤) ينظر أصول الفقه لزكي الدين شعبان: ص ٧١ - ٧٣، طبع سنة ١٩٥٨.

وسماع الخطبة، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيداً عن الجامع[١] على حين ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى اعتبار الأذان الثاني دون الذي يؤتى به على المنارة وهكذا كل قول من أقوال الصحابة لم ينقل عنهم أنهم قد اجتمعوا وتناقشوا فيه، كالذي فعله عثمان حينما اجتهد في إحداث أذان ثان على الزوراء، ولم ينكر عليه أحد هذا الاجتهاد أو يخالفه فيه، وقد رآه المسلمون حسناً إلى يومنا هذا، فيعتبر إجماعاً سكوتياً وقد أكد هذا أستاذنا الدكتور مصطفى زيد حيث يقول: " ولعل كلام الأصوليين مبني على فتاوى السلف في المسائل التي لم يعرف حكمها من الكتاب أو السنة إذا لم يعرف لهم فيها مخالف، فإن هذا يعد منهم إجماعاً على حكمها، ومن هذا النوع كثير ورد في كلام الفقهاء، وهو يتمشى ومذهب الحنفية في الإجماع السكوتي، ولكن توجيهه متعذر على رأي الجمهور "[٢].

أخلص من هاتين المسألتين إلى أن الحسن كان يعد نوعي الإجماع أصلاً من أصول الاستدلال، وأن خلافه فيهما لأئمة الأحناف لا يرجع إلى اختلاف في المنهج وإنما يرجع إلى اجتهاده وشدة تمسكه بأقوال الصحابة واجتهادهم.

## المبحث الرابع

## قول الصحابي

أما الأصل الرابع عند الحسن بن زياد بعد الكتاب والسنة والإجماع فهو قول الصحابي، هكذا تقرر فروعه الفقهية، وإن كانت كتب الأصول لا تشير إلى ذلك، وأضيف إلى هذا ما ذكرته في أول هذا الفصل من أن الحسن بن زياد كان قد ارتضى أصول أستاذه الإمام أبي حنيفة عن فهم ودراية فكان يجتهد في الأخذ بها، وثمة شيء آخر أحب أن أضيفه هو أن الحسن بن زياد كان شديد الاتباع للسنة ولا شك أن هؤلاء الصحابة الذين عاشوا مع الرسول - ﷺ - وعاينوا التنزيل وشاركوه جهاده العظيم في

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٣٤، وشرح فتح القدير: ١ / ٤٢١، والضياء المعنوي: ١ / ورقة / ١٤٢، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٥٦٤) ٢٠٥٥٩ فقه حنفي.

(٢) فلسفة العبادات في الإسلام لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد: ٩٤، طبع مكتبة دار العلوم سنة ١٩٧٥ م، وينظر أصول التشريع الإسلامي: ص ١١٧.

تثبيت أركان الإسلام وبث مبادئه قد حدثت لهم وقائع مختلفة في عصر الرسالة، فسألوا الرسول عنها أو اجتهدوا فيها فأقرهم عليها، أو أرشدهم إلى وجه الصواب فيها فيكون فقههم بهذه المثابة إذن جزءاً من السنة، لذا كان اتباع الصحابة أولى من الاجتهاد عند الحسن بن زياد وهذا هو مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - حيث إنه كان إذا لم يجد حكم الحادثة في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في إجماع الصحابة أخذ بقول الصحابي وعند استعراضي لبعض الفروع المأثورة عن الحسن بن زياد والمبنية على أقوال الصحابة وجدتها تنقسم إلى قسمين تبعاً لتعدد أقوال الصحابة في المسألة الواحدة أو لعدمه، فإذا تعددت هذه الأقوال فإن الحسن بن زياد كان يختار منها طوعاً لما تمليه عليه وجهات نظره واتجاهات فكره، فإذا لم تتعدد الأقوال في المسألة الواحدة فإنه كان يأخذ بما نقل عنهم، فقول الصحابي من حيث ترتيب حجيته بين المصادر عند الحسن بن زياد متأخر عن السنة والإجماع كما هو مذهب الإمام أبي حنيفة حيث كان لا ينظر إليه مع وجودهما تبعاً للإمام، ثم هو متقدم على القياس بحيث يترك القياس عند وجود النص.

وفي فقه الحسن بن زياد مسائل عديدة استند فيها إلى قول الصحابي على التفصيل السابق فمن أمثلة اختياره من أقوالهم إذا تعددت ما ذكره السرخسي في ميراث ذوي الأرحام من الاختلاف في المسألة الواحدة بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر وعيسى بن أبان وهم المسمون بأهل القرابة وبين الحسن بن زياد وعلقمة، والشعبي ومسروق ونعيم بن حماد وأبو نعيم وأبو عبيدة القاسم بن سلام، وهم المسمون بأهل التنزيل، ويتجلى هذا الاختيار في المسألتين الآتيتين:

**المسألة الأولى:** إذ مات رجل وترك ابنة ابنة، وابنة أخت:

فعند الإمام أبي حنيفة ومن معه: المال لابنة البنت لأنها أقرب وهم يدعون أن مذهبهم موافق لمذهب علي - رضي الله عنه - فيما رواه الشعبي عنه أن ابنة الابنة أولى من ابنة الأخت.

وعند الحسن بن زياد ومن معه: المال بينهما نصفان بمنزلة ما لو ترك ابنة وأختاً، وهم يدعون أن مذهبهم موافق لمذهب عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - فيما رواه عنه

الشعبي أيضاً في ابنة ابنة وابنة أخت أن المال بينهما نصفان[١].

**المسألة الثانية:** جواز شهادة بعض الأقرباء على بعض:

ومن أمثلة اختياره أيضاً أخذه بشهادة بعض الأقرباء على بعض خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف فقد جاء في فتاوى قاضي خان ما نصه: " رجل شهد على قضاء أبيه لرجل، قال أبو يوسف - رحمه الله - لا تجوز شهادة الرجل على قضاء أبيه. . . وقال الحسن بن زياد - رحمه الله - إذا شهد ابنا القاضي لرجل أن أباهما قضى بهذا على هذالم يقبل شهادتهما أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - على قضاء أبيهما قال: وفيه قول آخر إنه يجوز وبه نأخذ "[٢].

وقد اختلف الصحابة في شهادة الأقرباء بعضهم على بعض، قال محمد بن الحسن حدثنا الهيثم عن شريح قال: أربعة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض المرأة لزوجها والزوج لامرأته، والأب لابنه، والابن لأبيه[٣] وذكر ابن القيم أن عمر بن الخطاب - ﷺ - قال: يجوز شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والأخ لأخيه[٤]، يتضح من هذا أن الحسن بن زياد أخذ بقول عمر وأن الشيخين أخذا بقول شريح.

أما إذا لم تتعدد الأقوال في المسألة الواحدة فإنه كان يأخذ بما نقل عنهم.

**المسألة الثالثة:** في سكنى أهل الذمة:

ومن أمثلة ذلك رفضه لسكنى أهل الذمة في أمصار المسلمين، اتباعاً لعلي - ﷺ -، وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف يترك أهل الذمة أن يسكنوا في أمصار المسلمين، ويتركون في الأسواق يبيعون ويشترون.

وقال اللؤلؤي: لا ينبغي أن يتركوا أن يسكنوا في مصر من أمصار المسلمين وقد جاء عن علي أنه أجلاهم عن الكوفة، وإن كان لأحد منهم دار في مصر من أمصار

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٥.

(٢) فتاوى قاضي خان: ٢ / ٥٠٢، طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ هـ.

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١١٦ نقلاً عن الآثار: ص ١١٢.

(٤) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ١١٣، و تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١١٤.

المسلمين أجبر على بيعها، وإن اشترى داراً في مصر من أمصار المسلمين كان الشراء جائزاً وأجبر على بيعها، قال: ولا بأس إذا سكنوا خارجاً من المصر أن يفدوا إلى المصر فيتسوقوا فيه، ثم يروحوا إلى مساكنهم[١].

يتضح من هذه الأمثلة أن الحسن بن زياد كان يأخذ بقول الصحابي ويراه حجة واجبة الإتباع، ولكن كانت له شخصيته في الاختيار إذا تعددت أقوال الصحابة في المسألة الواحدة، حيث كان يجتهد حسب ما تمليه عليه وجهة نظره، واتجاه فكره، والدليل على ذلك مخالفته لأبي حنيفة إمام مذهبه كما مر.

وما ذهب إليه الحسن من اعتبار قول الصحابي حجة هو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأربعة كما بينت في صدر هذا الفصل، ومذهب جمهور العلماء، لذلك أطال ابن القيم في الاحتجاج له[٢].

## المبحث الخامس

### القياس

أما الأصل الخامس عند الحسن فهو القياس وقد عرفوه: " بأنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم "[٣]، وقد عنى الفقهاء به عناية بالغة نظراً لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة وعند استعراضي لفقه الحسن لم أجد من النصوص ما يدل على أن الحسن كان يراعي كل التفصيلات التي دونها الأصوليون من شروطه وأقسامه، وبيان علته ومسالكه، إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بهذا الأصل، على حين لا يجوز القول بأنه كان يأخذ

(١) اختلاف الفقهاء، للطبري: ص ٢٣٦، طبع ليدن نشر يوسف شخت، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٥ / ١٢٤، والفتاوى الهندية: ٢ / ٢٥٢.

(٢) ينظر أعلام الموقعين، لابن القيم: ٤ / ١٢٣.

(٣) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٣٢٤، الطبعة الثانية، وينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: ص ١٩٨، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣ / ٣ - ٩، طبع سنة ١٩٦٨ م.

بالقياس من غير مراعاة لنظمه، واهتمام بضوابطه والدليل على ذلك ما أثر عنه من فروع فقهية عمل فيها بالقياس، ومن يستعرض فقه الحسن يدرك أنه لم يكن يلجأ إلى القياس ما دام هناك نص صريح من كتاب أو سنة أو إجماع.

ويبدو أن طريقته في القياس هي أن يجتهد بالرأي في المسألة المعروضة عليه باحثاً عن حكمها من حكم مسألة منصوص عليها، ثم يعمد إلى نقل حكم تلك المسألة إلى هذه المسألة المعروضة المناظرة لها، وبهذا تكون العلة هي الموجب في وجود الحكم عامة لكن يمكن أن يندرج تحتها هذه المسألة ونظائرها من المسائل ومن ذلك ما يلي: " ورد النص بحرمة الخمر " وهي ما اشتد من عصير العنب - في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝ ﴾[١]، فالخمر أصل " وهو المقيس عليه " منصوص على حكمه وهو الحرمة لعلة هي الإسكار فهل يقاس عليه الأنبذة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير فتلحق بالخمر في حكمه وهو الحرمة بطريق القياس فيحد شاربها كما يحد شارب الخمر؟

ذهب الحسن بن زياد إلى وجوب حد السكر من هذه الأنبذة[٢] لأنه لمس العلة التي بنى عليها حكم الأصل متحققة فيها، لذا يلزم بطريق القياس - أن تكون مثله في الحكم في حين ذهب الفقيه أبو جعفر الطحاوي إلى عدم الحد بحجة أنه متخذ من أصل مغاير لأصل الخمر.

وقد رجح المشايخ رأي الحسن[٣].

من هنا يتضح أن الحسن بن زياد كان يلتزم منهج أهل الرأي في قياسه، وأن ما أثر عنه من فروع فقهية خالف فيها أصحاب المذهب أو بعضهم لم يكن منشؤه إلا تغاير الفهم والتطبيق، وأن القياس عنده لم يكن مقصوراً على القياس الاصطلاحي كما مر آنفاً، بل كان يطلق لفظ القياس ويراد به القياس الاصطلاحي أو الدليل الشرعي العام أو القاعدة

---

(١) سورة المائدة: آية ٩٠.

(٢) الفتاوى الهندية: ٥ / ٤١٤، وينظر فتاوى قاضي خان: ٣ / ٢١٧، كشف الأسرار، النسفي: ٤ / ١٤٧٣.

(٣) الفتاوى الهندية: ٥ / ٤١٤، وفتاوى قاضي خان: ٣ / ٢١٧.

الشرعية المقررة.

فقد كان يدعه إلى الاستحسان إذا عارض مصلحة كما سنرى ذلك في الاستحسان، وما هذا - في نظري إلا دليل على أن الحسن بن زياد كان يتمتع بعقلية اجتهادية، وملكة فقهية مرنة تؤمن بأن الشريعة مبناها وأساسها الحكم والمصالح من جلب المنافع ودرء المفاسد، وتحقيق السعادة للناس جميعاً في المعاش والمعاد.

## المبحث السادس

## الاستحسان

وأما الأصل السادس الذي أخذ به الحسن فهو الاستحسان، وقد اشتهر هذا اللفظ عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه أكثر من اشتهاره عند غيرهم من الفقهاء واستعملوه كثيراً فوصفوا به بعض ما ذهبوا إليه من أحكام فقالوا: هذا الحكم استحساني، ونقول بهذا استحساناً، ونستحسن كذا، كل ذلك كان بياناً عن وجهة نظرهم وإيضاحاً لسندهم وقد عنى به الأصوليون منهم فعرفوه تعريفات كثيرة[1] ومن مجموعها اتضح أن الاستحسان الوارد كثيراً عن الأئمة الحنفية إذا أطلق لا يراد به إلا أحد أمرين: الأول:

العدول بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر إلى حكم مغاير بقياس آخر أخفى من الأول، ولكنه أقوى منه حجة وأسد نظراً وأصح استنتاجاً، ويسمى الاستحسان القياسي أو القياس الاستحساني.

الثاني:

استثناء جزئية من حكم كلي أو أصل عام أو قاعدة عامة لدليل خاص اقتضى ذلك الاستثناء ولما كان هذا الاستثناء وذلك العدول لا يعريان عن حكمة هي إرادة التيسير ورفع الحرج عن الناس، وهو أمر يراه الناس حسناً، اختيرت هذه المادة فقيل نستحسن كذا ونأخذ بهذا استحساناً على معنى أنه أمر مشروع حسن على الناس اتباعه فالاستحسان بهذا الاعتبار إذن ليس إلا الأخذ بدليل معين في مسألة عدولاً عن أصل عام

---

(١) ينظر كشف الأسرار، النسفي: ٤ / ١١٢٢ - ١١٢٣، المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٤٥.

أو عن دليل آخر لسبب شرعي اقتضى ذلك، فهو ليس دليلاً مستقلاً بل هو خطة من خطط الاستدلال ولهذا اعتبر مصدراً تبعياً[١] وبعد هذا يجدر بي أن أوضح مدى تصور الحسن بن زياد للاستحسان، ومدى اهتمامه به، وهذا لا يتم إلا باللجوء إلى ما عثرت عليه من فروع فقهية استحسن فيها وبدراستي لهذه الفروع وجدتها تنقسم إلى قسمين.

الأول: فروع ترك فيها القياس إلى الاستحسان لنص صريح لديه عن رسول الله -ﷺ- أو إجماع، ولا حاجة لذكرها لأنها محل اتفاق بين الإمام وأصحابه كجواز الوصية استحساناً[٢]، وكبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسياً استحساناً[٣]، وكبطلان الوضوء بالقهقهة في كل صلاة ذات ركوع وسجود استحساناً[٤]، وكصحة السلم والاستصناع استحساناً[٥].

الثاني: فروع ترك فيها القياس إلى الاستحسان للعرف أو للمصلحة ودفع الضرر أو للتيسير ودفع الحرج، مما يرجع إلى اجتهاد الفقيه وتقديره الذاتي مراعياً في ذلك الرفق بالناس، وملاحظاً الملاءمة لمقاصد الشريعة وأهدافها، وفي هذا اختلف أبو حنيفة وأصحابه لتباين أنظارهم في مثل هذه الفروع التي لم يرد فيها أثر والتي تعتبر من أفسح المجالات في الاجتهاد والاختلاف، ويمكن أن نحصرها فيما يأتي:

١ - الاستحسان للعرف.

ومن أمثلة ذلك ما جاء في المبسوط: " وعن محمد قال: إن جعل السفل مسجداً -

---

(١) ينظر فلسفة العبادات في الإسلام لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد: ص ١٠١.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص: ٢ / ٩٩.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٩٠، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي، الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق، وشرح فتح القدير، للكمال بن الهمام: ٢ / ٦٢، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق وبهامشه العناية على الهداية، والجوهرة النيرة، للقدوري: ١ / ١٣٨، وبهامشه اللباب للميداني، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٢ هـ، بالمطبعة الخيرية بمصر.

(٤) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٧٧، ١٧٢، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة. وينظر جامع مسانيد الإمام: ١ / ٢٤٧.

(٥) ينظر الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي الموصلي: ١ / ٢١٠ - ٢١١.

سفل منزله - جاز، وإن جعل العلو مسجداً دون السفل لا يجوز، لأن المسجد ما له قرار وتأبيد وذلك في السفل دون العلو وعن الحسن بن زياد - رحمه الله - أنه إذا جعل العلو مسجداً والسفل مستغلاً للمسجد فهذا يجوز استحساناً "(١).

فالاستحسان الذي قال به الحسن بن زياد في هذه المسألة مبني على العرف الجاري في بلده.

٢ - الاستحسان للمصلحة ودفع الضرر.

ومن أمثلة هذا النوع نفاذ تصرفات السكران استحساناً ؛ فالأصل المقرر أن خلع السكران وطلاقه وسائر تصرفاته تنفذ إلا الردة والإقرار والإشهاد على شهادة نفسه، وقيل: هذا قياس ووجهه فيما يبدو " أنه يجب نفاذ ذلك عقوبة له وزجراً عن ارتكاب المعصية لأنه كان السبب في زوال عقله بتناول المحرم، وفي الاستحسان لا ينفذ تصرفه، وهو قول داود الأصفهاني والحسن بن زياد وأبو الحسن الكرخي وأبو القاسم الصفار وهو أحد قولي الشافعي "(٢) ووجه قولهم في ذلك: " أن صحة التصرف تعتمد على القصد والإرادة الصحيحة والسكران قد غلب على عقله فلا يكون عنده قصد، ولا إرادة صحيحة فلا يعتد بالعبارة الصادرة منه بل تكون ملغاة لا قيمة لها "(٣).

وأما النفاذ فهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي في قول ورواية عن أحمد وكثير من التابعين(٤).

فذهاب الحسن بن زياد إلى عدم نفاذ خلع السكران وتصرفاته استحسان مبني على مصلحة السكران، ولعل القائلين بذلك لاحظوا أن عقاب السكران بإيقاع طلاقه عقوبة له لا موجب لها، لأن الشارع قد حدد عقوبته وهي الجلد فلا يسوغ إضافة عقوبة أخرى عليها، هذا من ناحية، ويحتمل أن يكون ذا عيال فيكون وقوع الطلاق سبباً في تشردهم وضياعهم من ناحية أخرى.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٢ / ٩٤.

(٢) فتاوى قاضي خان: ١ / ٤٨١.

(٣) الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، للأستاذ زكي الدين شعبان: ص ٤٠١، طبعة سنة ١٩٦٦ م.

(٤) ينظر شرح فتح القدير: ٣ / ٤٠، والأحوال الشخصية، لمحمد محيي الدين عبد الحميد: ص ٢٦٠، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، للأستاذ زكي الدين شعبان: ص ٤٠٠.

ومن ذلك أيضاً ضرب السارق حتى يقر بالسرقة فقد جاء في المبسوط: " وسئل الحسن بن زياد أيحل ضرب السارق حتى يقر؟ فقال: ما لم يقطع اللحم ولا يبين العظم"[١] فإفتاء الحسن بن زياد بضرب السارق استحسان مبني على ترجيح مصلحة صاحب المال على مصلحة السارق في حفظ ماله ودفع الضرر عنه.

٣ - الاستحسان للتيسير ورفع الحرج.

ومن أمثلة ما إذا وقعت في البئر نجاسة فأخرجت، ثم نزحت طهرت، والقياس ألا تطهر، لأنه إذا تنجس الماء تنجس الطين، فإذا نزح الماء بقي الطين نجساً. لكنا خالفنا القياس فحكمنا بطهارتها استحساناً، فهذا الحسن بن زياد يقول: " إذا طهرت البئر يطهر الدلو والرشاء كما يطهر طين البئر وحمأته، لأن نجاستهما بنجاسة البئر وطهارتهما تكون بطهارة البئر "[٢] فقول الحسن يشير إلى أخذه بالاستحسان للتيسير ورفع الحرج.

وهناك عدة مسائل نحا فيها الحسن منحى التيسير ورفع الحرج تندرج تحت هذا النوع من الاستحسان كماء النفطة لا ينقض الوضوء[٣]، وكقيء الطفل ساعة ارتضاعه لا ينقض الوضوء[٤].

أخلص مما تقدم إلى أن مفهوم الاستحسان لدى الحسن بن زياد يدور في فلك التيسير ورفع الحرج ودرء الضرر عن الناس ومراعاة أعرافهم ومصالحهم، وأن ما قدمته من أمثلة تشير إلى أنه كان يلتزم منهج أبي حنيفة وأصحابه غير أنها كانت تعبر عن مدى ما كان يتمتع به الحسن في اختلافه معهم من فهم واع لروح التشريع وتطبيق سليم يتلاءم مع مقاصد التشريع وسمو غاياته.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٩ / ١٨٥، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٥ / ٥٦، وبهامشه منحة الخالق، الطبعة الأولى، والفتاوى البزازية، للكردري: ٦ / ١٣١، المطبوع على هامش الفتاوى الهندية، الطبعة الثانية، وحاشية الطحاوي: ٢ / ٤٢٠، الطبعة الثالثة ببولاق مصر سنة ١٢٨٢ هـ.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٨٦.

(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٣٤.

(٤) حاشية ابن عابدين: ١ / ١٣٨، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

# المبحث السابع

## العرف

أما الأصل السابع الذي أخذ به الحسن بن زياد فهو العرف وقد حكمه في بعض المسائل كما مر آنفاً في أحد مفاهيم الاستحسان، والعرف لديه - فيما يبدو - يشمل ما تعارف عليه الناس في معاملاتهم، واستقامت عليه أمورهم، وأنه أصل معتبر حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة، وحين لا يخالف قاعدة شرعية أساسية، ولا يعارض حكماً شرعياً ثابتاً لا يختلف باختلاف الأزمان والأحوال فإذا توافرت فيه هذه الأمور يجب الاعتداد به في بناء الفتاوى واستنباط الأحكام، وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من أخذ الحسن بن زياد بالعرف - اكتفى بذكر هذه المسألة:

**الاختلاف في سقوط خيار المشتري برؤية الدار من ظاهرها**

من المقرر عند الإمام أبي حنيفة " أن المشتري إذا نظر إلى خارج الدار ولم ير ما سوى ذلك يبطل خيار رؤيته. . . وقال الحسن بن زياد هو على خياره حتى ينظر إلى كل قليل وكثير منها، وإلى سائر بنائها "(١)، وقال: " ولا بد مع ذلك من رؤية المستحم والبالوعة "(٢).

فخلاف الحسن لرأي الإمام يرجع إلى اختلاف العرف في بناء الدور على وفاق عادة أهل الكوفة وبغداد في زمن الإمام في أبنيتهم حيث الدور لم تكن متفاوتة، أما في زمن الحسن فقد تغير هذا وصارت حجر الدار الواحدة تبنى على أشكال مختلفة فكان لا بد من رؤيتها بالدخول فيها ورؤية مشتملاتها حتى المستحم والبالوعة، لكي يحصل العلم التام بالمبيع كالعرف الجاري عندنا الآن.

يتضح من هذا أن الحسن بن زياد كان يراعي الأعراف في بناء الأحكام، وكان يقيم لها وزناً، وذلك بذهابه إلى أن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ولهذا كان لا يقضي على

---

(١) الفتاوى الهندية، لجماعة الشيخ نظام وهم من علماء الهند: ٦ / ٢٨١، الطبعة الثانية، وينظر البناية في شرح الهداية: ٦ / ورقة / ٦١.

(٢) البناية في شرح الهداية، العيني: ٦ / ورقة / ٦١.

معاملات الناس وتصرفاتهم بالفساد ما دامت تجري على أعرافهم ولا تتعارض مع نصوص الشريعة وقواعدها الأساسية في الاستنباط، والعرف بهذا الاعتبار يعد من المصادر الخصبة في التشريع الإسلامي، وقد راعاه الفقهاء قاطبة وحكموا بمقتضاه ونصوا على وجوب مراعاته في الفتوى وبناء الأحكام عليه، فكان من العوامل القوية في تطوير الفقه وجعله قادراً على الاستجابة لبعض مقتضيات الحياة، ومتطلبات النهوض للأمة الإسلامية.

## المبحث الثامن

## الاستصحاب

أما الاستصحاب لغة فهو طلب المصاحبة واعتبارها وعند الأصوليين هو جعل الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي ثابتاً في الحال إلى أن يقوم الدليل على تغييره، فكلما ثبت أمر من الأمور في وقت من الأوقات يحكم بثبوته فيما بعد ذلك إلا إذا وجد دليل يغيره وكلما انتفى أمر من الأمور في وقت من الأوقات يبقى منتفياً فيما يستقبل من الزمان حتى يرد دليل على إثباته[1].

وقد قرر جمهور الحنفية أن الاستصحاب إنما يصلح حجة للدفع لا للإثبات أي أنه إنما يصلح حجة يدفع بها دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة، وترتب أحكام على ذلك، ولكنه لا يصلح حجة يطلب بها ترتيب آثار جديدة على اعتباره: فالمفقود الذي لا يدرى مكانه ولا تعلم حياته من وفاته، يعتبر حياً استصحاباً لحاله قبل فقده فإذا ما أراد ورثته أمواله بناء على وفاته ردت دعواهم استصحاباً لحاله وكذلك إذا أريد فسخ ما عقد من عقد ينفسخ بوفاته كالإجارة أو أريد إثبات انتهاء زواجه إلى غير ذلك، ولكنه مع هذا لا يصلح حجة يبتنى عليها طلب إرثه ممن توفي بعد فقده من أقاربه الذين يرثهم بناء على أنه حي استصحاباً وخالف في ذلك الحسن بن زياد فذهب إلى أن المفقود يرث من موروثه الذي مات بعد فقده وقبل الحكم بوفاته، وقال: إنه هو الصحيح، لأنه حي إلى أن يحكم بوفاته فيرث وهذا بناء على أن استصحاب الحكم كما يصلح حجة للدفع يصلح حجة

---

(١) ينظر أصول السرخسي: ١ / ٢٢٤.

للإثبات[١] وإلى هذا ذهب زفر والشافعي[٢].

هذه هي أهم الأصول التي أقام الحسن بن زياد عليها فقهه، وهي أصول الإمام أبي حنيفة، وهي في مجموعها نص واجتهاد، ولكن الاجتهاد لديه كان يشمل المصلحة تيسيراً على الناس، وسد الذرائع لجلب المنافع لهم ودرء المفاسد عنهم، وقد بينت أن من أنواع الاستحسان ما يستند إلى المصلحة كضرب السارق حتى يقر بالمال المسروق مراعاة لمصلحة صاحب المال، وكعدم نفاذ خلع السكران وسائر تصرفاته مراعاة لمصلحته أو مصلحة أطفاله، وهذا يدل على اعتداد الحسن بن زياد بالمصلحة ومراعاتها في اجتهاده ضمنياً، ولكني لم أتطرق إلى الكلام عنها كأصل من أصوله، لأنها فيما يبدو مظهر من مظاهر الاستحسان لدى الحسن وغيره من أئمة الأحناف، ولأن العمل بها داخل في دائرة الاستحسان، وهذا ما عبر عنه الأستاذ محمد الخضري حين الكلام عن أصول مالك قائلاً: " قد شرع مالك - رحمه الله - العمل بالمصالح المرسلة، وليست إلا نوعاً من الاستحسان[٣] " وإن كان هناك فرق بينهما في الظاهر " لأن الاستحسان يقتضي أن يكون للمسألة التي يحكم به فيها نظائر قد حكم فيها على خلاف ذلك، وأن تلك المسألة استثنيت من حكم نظائرها، واختصت بحكمها لدليل يوجب ذلك أما المصالح المرسلة فليس لمحلها نظائر لها حكم على خلاف ما تقتضيه المصلحة في ذلك المحل بل الحكم فيه ثابت بها ابتداء[٤] وعلى الرغم من وجود هذا الفرق فإن هدفهما واحد هو إرادة التيسير ورفع الحرج وجلب المنفعة ودرء المفسدة، ومن أجل هذا المعنى يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن عمل الحنفية بالاستحسان باب يلجون منه إلى العمل بالمصلحة وسد الذرائع ووصل من ذلك إلى أن هذا دليل على أنهم كانوا يعملون بسد الذرائع[٥] وقد قدم عدة أمثلة من فروعهم تدل فعلاً على عملهم بسد الذرائع ومن خلال

---

(١) ينظر محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف: ص ٢٥٣.

(٢) ينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٢٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ١٤، ومحاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ص ٢٥٣.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي، للخضري: ص ١٩٨، الطبعة الأولى.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان: ص ١٣٧.

(٥) ينظر سد الذرائع، للأستاذ محمد هاشم برهاني "رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم".

مراجعتي لما جمعته من فقه الحسن وإدامة النظر فيه اتضح لي من بعض الفروع أنه كان يأخذ بسد الذرائع وإن لم ينص على ذلك ومن هذه المسائل ما يلي:

**المسألة الأولى:** منعه أهل الذمة من اتخاذ الكنائس والبيع في أمصار المسلمين.

لقد ذهب الحسن إلى منع أهل الذمة من اتخاذ الكنائس والبيع وبيوت النار في أمصار المسلمين، وإن أراد المسلمون أن يتخذوا في موضع ما مصراً وكان لهم فيه بيع وكنائس هدمت من ذلك الموضع وتركوا أن يبنوا مثلها في غير المصر على حين يذهب الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف إلى ترك كنائسهم وبيعهم وعدم هدمها(١)، فذهاب الحسن إلى عدم بناء أهل الذمة البيع والكنائس وبيوت النار في أمصار المسلمين، وأمره بهدمها في الموضع الذي يتخذه المسلمون مصراً لهم دليل على أخذه بسد الذرائع لأن تركهم يبنون ذلك في أمصار المسلمين يكون ذريعة لفساد شباب المسلمين وضعف عقيدتهم لأن المعروف عن أهل الذمة فساد العقيدة واستباحة المحرمات من شرب الخمور وأكل الخنازير وغير ذلك، فمنعهم من ذلك كان سداً لذريعة نشر الفساد والشر بين المسلمين.

**المسألة الثانية:** منعه دخول الحربي بسلاح إلى دار الحرب.

ومن أمثلة ذلك أيضاً منعه دخول الحربي دار الحرب بسلاح أو كراع أو رقيق كان قد اشتراه في دار الإسلام(٢)، لأن في ذلك إضعافاً للمسلمين وتقوية للكافرين.

يتضح من هذين المثالين أن الحسن بن زياد كان يأخذ بمبدأ سد الذرائع كغيره من الفقهاء، ولكن على نطاق محدود، والسبب في ذلك أنه ليس مصدراً للحكم، وإنما استقى الحكم من الكتاب أو السنة وهو على أي حال ليس مصدراً مستقلاً لبناء الأحكام عليه لكنه في بعض الوقائع قد يستقل بالدلالة، ولا يكون كذلك إلا حينما ينتهي بالمجتهد النظر في الواقعة إلى تبين أن ثمة ذريعة يجب سدها، وأنها ما لم تسد فستفتح للمفسدة أو الشر باباً كان الواجب والمصلحة في أن يسد(٣).

ومن المعلوم أن العمل بسد الذرائع مشهور عن الإمام مالك وحده لكن التحقيق قد

---

(١) ينظر اختلاف الفقهاء، للطبري: ص ٢٣٨، الفتاوى الهندية: ٢ / ٢٥٢، الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ.

(٢) اختلاف الفقهاء، للطبري: ص ٥١.

(٣) ينظر فلسفة العبادات في الإسلام لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد: ص ١٢٤.

اثبت أنه معمول به في جميع المذاهب الفقهية وفي هذا يقول أستاذنا الدكتور مصطفى زيد: " وقد اشتهر القول بسد الذرائع عن مالك وحده، ولكن التحقيق يثبت أنها في جميع المذاهب الفقهية، وأن أحكاماً كثيرة شرعت لتسد ذرائع الفساد وارتضاها جميع أئمة المذاهب وتلاميذهم من بعدهم "[١].

بيد أن الفقهاء يختلفون في مقدار العمل بها كثرة وقلة، وكان من بين المقلين أبو حنيفة وأصحابه إذا لم يكن سد الذرائع مظهراً من مظاهر الاستحسان لديهم.

هذه هي الأصول الفقهية لدى الحسن بن زياد، وقد استنبطتها من استقرائي لآرائه في أبواب الفقه المختلفة، وهي عين أصول إمامه، وأن ما اندرج تحتها من فروع فقهية خالفه فيها لم ترجع في الحقيقة - إلى اختلاف في المنهج، وإنما ترجع إلى اختلاف في الفهم والتطبيق.

---

(١) المرجع السابق: ص ١٢٤.

# الفصل الثاني

## مكانة الحسن في الاجتهاد والإفتاء

ويشتمل على مبحثين

## المبحث الأول

### مكانته في الاجتهاد

لقد اختلف الفقهاء في تقسيم المجتهدين إلى طبقات، فمنهم من قسمهم إلى أربع طبقات كابن القيم[(١)]، ومنهم من أوصلهم إلى سبع طبقات[(٢)] كابن كمال باشا، ولما كان ابن كمال من الأحناف فإني سأجتزئ من رسالته بقدر ما يمس مكانة الحسن في الاجتهاد قال: " اعلم أن الفقهاء سبع طبقات ":

**الطبقة الأولى:**

طبقة المجتهدين في الشرع كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، على حسب تلك القواعد، من غير تقليد أحد في الفروع والأصول.

**والطبقة الثانية:**

طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة - رحمهم الله-، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي

---

(١) ينظر أعلام الموقعين، لابن القيم: ٤ / ٢١٢.

(٢) ابن كمال باشا هو أحمد بن سليمان الرومي الشهير بابن كمال باشا أخذ العلم عن رجال مشهورين في زمانه من أمثال البابرتي صاحب العناية، ثم صار مدرساً بمدينة " أدرنة " ثم صار قاضياً بها من قبل السلطان سليم خان، وقد دخل القاهرة فلقيه أكابر العلماء وناظروه فأعجبهم فصاحة كلامه، وذلاقة لسانه، فأقروا له بالفضل والعلم، ثم صار مفتياً بالقسطنطينية، ومات فيها سنة ٩٤٠.

ينظر الفوائد البهية: ص ٢١ - ٢٢، الطبعة الأولى ١٣٢٤ هـ.

قررها أستـــاذهم أبو حنيفة - رحمة الله عليه-، فإنهم - وإن خالفوه في بعض الأحكام الفرعية - يقلدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم، كالشافعي ونظرائه المخالفين لأبي حنيفة - رحمه الله - في الأحكام، غير المقلدين له في الأصول[١].

فبناء على هذا التقسيم الذي نكتفي بذكر الطبقتين الأوليين منه يكون جميع أصحاب أبي حنيفة من طبقة المجتهدين في المذهب وهذا محل نظر لمخالفته للواقع، حيث لم يوافق ابن كمال في تقسيمه الفقهاء إلى تلك الطبقات ولا في توزيعهم عليها، وإن لقي استحساناً من بعض الفقهاء المقلدين من بعده.

ويبدو أن تقسيم المجتهدين إلى مجتهد مطلق مستقل غير منتسب، ومجتهد مطلق منتسب، ومجتهد مقيد بمذهب يجتهد فيه على أصول إمامه كما ذكر بن حجر المكي في شن الغارة، ونقله بنصه عبد الحي اللكنوي[٢] وجرى عليه أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي[٣] أقرب إلى الحق وأولى بالصواب من تقسيم ابن كمال باشا، وقد ارتضى هذا التقسيم واختاره معظم الفقهاء المعاصرين، ومنهم الشيخ محمد أبو زهرة، حيث بوأ أصحاب الإمام أبي حنيفة الأربعة منازلهم التي يستحقونها عن جدارة واستحقاق، ولبيان ذلك ننقل منه ما يقتضيه المقام قال أبو زهرة: " يقسم العلماء في أصول الفقه الفقهاء إلى مراتب سبع منها أربعة يعدون مجتهدين، والباقون يعدون مقلدين ولا يرتفعون إلى الاجتهاد، ولنذكر هذه الطبقات مرتبة بترتيبهم، مبينين كل طبقة ومكانها من الفتوى:

أولاً - المجتهدون اجتهاداً مطلقاً، وهذه هي الطبقة الأولى، وهي التي يسمى أصحابها المجتهدين المستقلين في الاجتهاد، ويشترط فيهم شروط المجتهد - وهؤلاء هم الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة، ويقيسون ويفتون بالمصالح إن رأوها، ويستحسنون، ويقولون بسد الذرائع وفي الجملة يسلكون سبل الاستدلال التي يرتأونها،

---

(١) شرح منظومة رسم المفتى: ١ / ١١.

(٢) ينظر النافع الكبير، للكنوي: ص ٤، طبع بالهند.

(٣) ينظر الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، للدهلوي: ص ٢٤ - ٢٥، طبع المطبعة السلفية سنة ١٣٨٥ نشر قصي محب الدين الخطيب.

وليسوا فيها تابعين لأحد، فهم الذين يرسمون المناهج لأنفسهم ويفرعون عليها الفروع التي يرونها، ومن هؤلاء أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والأوزاعي. . . وغير هؤلاء كثير، وقد عد منهم أبا يوسف ومحمد وزفر[١]، في حين كان قد عدهم ابن الكمال[٢] والشاطبي[٣] وابن عابدين[٤] والدكتور سيد موسى توانا[٥] من طبقة المجتهدين في المذهب.

والراجح أنهم من المجتهدين المستقلين، لأنهم فيما وافقوا فيه الإمام أبا حنيفة لم يوافقوه عن تقليد واتباع، بل عن نظر واجتهاد ومشاركة وقد مر بنا أن المذهب الحنفي مذهب شورى لم يستقل فيه أبو حنيفة بتقرير أصول المنهج، بل شاركه فيه هؤلاء الأصحاب وغيرهم، وبهذا لا يكون الواحد منهم مجرد تابع ومقلد في تطبيقه للمنهج، وإنما هو مشارك فيه، ومؤسس في أصل هذا المنهج، وقد نسب المذهب إلى الإمام لأنه رائدهم وشيخهم وأسنهم، ولإخلاصهم له كل الإخلاص، فمن أجل هذا كله نسبوا إليه الفضل حياً وميتاً، مع أن مخالفتهم له أشهر من أن تذكر حيث خالفوه في كثير من المسائل الأصولية التي بنوا عليها استنباطاتهم كما أنهم لم يكتفوا بالأخذ منه، والتتلمذ عليه مما أدى إلى مخالفتهم له في ثلثي المذهب تقريباً كما يقول الغزالي، فهم إذن من الطبقة الأولى، لا من الطبقة الثانية كما زعم ابن كمال باشا، ولهذا تعقبه الشهاب المرجاني في كتابه ناظورة الحق بالنقد والتفنيد، وأثبت بالحجة والبرهان بطلانه[٦].

وإلى هذا ذهب كثير من الفقهاء في عصرنا هذا كالخضري[٧] والشيخ علي الخفيف[٨] والشيخ محمد أبي زهرة[٩].

---

(١) أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة: ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

(٢) ينظر حسن التقاضي: ص ٢٥.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٤ / ٥٣.

(٤) شرح رسم المفتي: ١ / ١١، وينظر تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١١٣.

(٥) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر: ص ٣٦٠.

(٦) ينظر حسن التقاضي: ص ٨٣ - ٩٤.

(٧) في تاريخ التشريع الإسلامي: ص ٢٣٥ - ٢٣٦، الطبعة الثانية.

(٨) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ص ٢٦٩.

(٩) أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة: ٣٧٥ - ٣٧٦، و تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / =

ثانياً - المجتهدون المنتسبون وهم أصحاب الطبقة الثانية، وإنما سموا المنتسبين لأنهم اختاروا أقوال الإمام في الأصول وتقيدوا بها وخالفوه في الفروع وإن انتهوا إلى نتائج مشابهة في الجملة لما وصل إليه الإمام، ولهم به صحبة وملازمة[١] " ومن هؤلاء في المذهب الحنفي يوسف بن خالد السمتي[٢]، وهلال الرأي[٣]، والحسن بن زياد اللؤلؤي[٤]، وهذه الطبقة توافق ما عبر عنه ابن القيم باسم المجتهد المقيد حيث يقول: "النوع الثاني مجتهد مقيد في مذهب من ائتم به، فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله ومآخذه وأصوله، عارف بها متمكن من التخريج عليها، وقياس ما لم ينص من ائتم به عليه على منصوصه، من غير أن يكون مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا إلى مذهبه ورتبه وقرره، فهو موافق له في مقصده وطريقه معاً"[٥].

ويغلب على الظن أن ابن القيم لو قسم الفقهاء إلى سبع طبقات لجعل القسم الثاني بعنوان: " المجتهد المطلق المنتسب " بدل المجتهد المقيد في المذهب، لأن تعريفه هذا ينطبق على هذا القسم تمام الانطباق ؛ حيث لم يكن مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل وإنما سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا كما قال.

فالحسن بن زياد في نظر محمد أبي زهرة من هذه الطبقة في حين عده ابن كمال باشا

---

١١٣ - ١١٤، وكلاهما له.

(١) أصول الفقه، لأبي زهرة: ص ٣٧٩.

(٢) هو يوسف بن خالد السمتي أحد أصحاب أبي حنيفة توفي سنة ١٨٩ هـ.
ينظر كتابنا زفر بن الهذيل أصوله وفقهه هامش: ص ٧٨، والجواهر المضيئة: ٢ / ٢٢٧.

(٣) هو هلال بن يحيى بن مسلم البصري قيل له هلال الرأي لسعة علمه وكثرة فهمه كما قيل ربيعة الرأي تفقه بأبي يوسف وزفر وروى عن أبي عوانة وابن مهدي وله مصنف في الشروط وأحكام الوقف توفي سنة ٢٤٥ هـ، أو ٢٤٤، ينظر تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٢٤٥ هـ، وتاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٢٣٨، الطبعة السادسة، وكتابنا زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٩٥.

(٤) تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ٢ / ١١٧.

(٥) أعلام الموقعين، لابن القيم: ٤ / ٢١٢.

من طبقة المجتهدين في المذهب وتابعه في ذلك ابن عابدين[١]، إذ يعتبر جميع أصحاب الإمام مجتهدين مقيدين، ويذهب هذا المذهب أيضاً بعض الباحثين المحدثين كالدكتور محمد موسى توانا[٢] ويقول الدكتور محمد بلتاجي عن الحسن بن زياد ما نصه: " ويبدو من كل ما روي عنه أنه اجتهد في الإلمام بفقه أبي حنيفة لكنه لم يزد على هذه الدرجة، بل لعله لم يدرك النهاية فيها "[٣] ويقول أيضاً: " فهو فقيه مجتهد في حفظ الروايات عن أبي حنيفة فحسب، بل إنه كان يجانبه التوفيق في هذا الحفظ "[٤].

فالحسن بن زياد في نظر ابن كمال ومن ذهب مذهبه في منزلة دون منزلة المجتهد المنتسب - واجتهاده محصور في حفظ الروايات عن أبي حنيفة كما قال الدكتور محمد بلتاجي.

والذي يبدو أن الراجح هو ما ذهب إليه أبو زهرة فقد وضع الحسن بن زياد في الموضع اللائق به كفقيه مجتهد، وإن لم يبلغ شأو زفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، وقد اتضح لي اجتهاده من خلال دراستي لحياته وفقهه، كما سيتبين ذلك من استعراض شروط المجتهد المطلق، وبيان مدى انطباقها عليه.

قال صاحب تبيين الحقائق في تحديد شروط المجتهد المطلق: " وهو أن يعلم الكتاب بمعانيه، والسنة بطرقها، والمراد بعلمهما، علم ما يتعلق به الأحكام منهما، ومعرفة الإجماع والقياس، ليمكنه استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها من أدلتها بطريقها، ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بآرائهم "[٥].

وقال النووي في المنهاج، وقيل: " إن المجتهد المطلق هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام، وخاص القرآن وعامه، ومجمله ومبينه وناسخه ومنسوخه، ومتواتر السنة وغيره، والمتصل والمرسل، وحال الرواة قوة وضعفاً، ولسان العرب لغة ونحواً،

---

(١) حاشية ابن عابدين: ١ / ٧٧، الطبعة الثانية سنة ١٢٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

(٢) ينظر الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر: ص ٣٥٩.

(٣) مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: ورقة ٧٣.

(٤) المرجع نفسه: ورقة ٧٤.

(٥) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ١٧٦.

وأقوال العلماء من الصحابة ومن بعدهم إجماعاً واختلافاً، والقياس وأنواعه "[(١)].

هذه هي شروط المجتهد المطلق فهل توافرت في الحسن بن زياد؟

إن من يلقي نظرة سريعة إلى الفصل السابق يجد ما ذكر من شروط المجتهد متوافرة فيه فأما ما يتعلق بآيات الأحكام، ومعرفة عامها وخاصها، ومجملها ومبينها، فقد سردت عدة أمثلة من اجتهاده تدل على عمق فهمه للآيات إما موافقاً للإمام وإما مخالفاً كاجتهاده في اعتبار البسملة آية من الفاتحة خلافاً للإمام وأصحابه، كاجتهاده في عدم التعامل بالربا مع أهل الحرب أخذاً بالعموم خلافاً للإمام أبي حنيفة وكاجتهاده في جواز الإذن للصبي بالتجارة، واجتهاده في جواز هبة المرأة لزوجها، واجتهاده في وجوب ستر العورة في الصلاة موافقاً في ذلك الإمام وأصحابه، حيث أجروا الآيات التي تتعلق بهذه المسائل مجرى العموم، وقد قرن الجصاص اسمه باسم الإمام أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر، وهذا دليل على عمق فهمه لآيات الأحكام، وسعة معرفته فيها.

أما ما يتعلق بالسنة فالحسن بن زياد كان محدثاً حافظاً محباً للسنة، كما تذكر الكتب[(٢)].

وقد جمع فيما يبدو بين طلب الفقه وطلب الحديث كما مر في الباب الأول، واتصل بابن جريج وغيره من المحدثين، وظهر أثر ذلك في فقهه، وقد أوضحت في الفصل السابق أنه كان يأخذ بالمتواتر والمشهور حيث لا يمكن لأي فقيه أن يكون فقيهاً بدونهما، وبينت موقفه من خبر الآحاد وقد اقتدى بمن قضى من الصحابة فأفتى حسب ما أملته عليه وجهات نظره، مخالفاً في ذلك رأي الإمام أبي حنيفة، وبخاصة عند تعدد الأقوال، كالمسائل التي جرت بينه وبين الإمام وأصحابه بسبب الخلاف بين أهل القرابة وأهل التنزيل في ميراث ذوي الأرحام الذين كان الحسن بن زياد واحداً منهم[(٣)].

كما أخذ بالإجماع بنوعيه الصريح والسكوتي، وأخذ بالقياس بمعناه العام في بعض

---

(١) الإنصاف في بيان سبب الاختلاف: ص ٣٤.

(٢) ينظر فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٣.

(٣) أهل القرابة: هم الذين يورثون ذوي الأرحام كتوريث العصبات وأهل التنزيل هم الذين ينزلون ذوي الأرحام منزلة من يدلي به من أصحاب الفروض والعصبات.

المسائل موافقاً الإمام أو مخالفاً حسب ما يقتضيه نظره العقلي، وكان يستحسن إما للنص وإما للمصلحة، وإما للعرف واهتم بالأعراف الاجتماعية، وراعى ملاءمتها لمبادئ الشريعة ومراميها.

من كل ذلك يتضح أن ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة من اعتبار الحسن بن زياد مجتهداً مطلقاً موافقاً لإمامه فيما قرره في الأصول عن نظر واقتناع، ومخالفاً له في كثير من الفروع - سليم وموافق للواقع، وينطبق على الحسن بن زياد تمام الانطباق. لتوافر شروط الاجتهاد فيه.

فقول ابن كمال باشا وغيره ممن قال إن اجتهاد الحسن بن زياد محصور في حفظ الروايات عن الإمام مخالف للواقع لعدة أسباب أهمها ما يلي:

الأول: أن أصول الإمام أبي حنيفة لم تكن مدونة تدويناً كاملاً كما مر في الفصل الأول من هذا الباب، بل كانت مرسومة في ذهنه، وملحوظة في فكره وربما شارك في وضعها الحسن بن زياد حيث كان من طلابه الأقدمين، كما شارك في وضعها أبو يوسف ومحمد وزفر فالقول بأن الحسن بن زياد تلقاها عنه تلقي المتبع أمر مشكوك فيه، وربما يزيد في قوة هذا الشك أن ما رواه الحسن وغيره من الأصحاب عما أخذ به أبو حنيفة من الأصول كان كلاماً مجملاً قد اتفقت على الآخذ به جميع مذاهب الأمصار، ولم يختلف فيه أحد.

الثاني: أن اختيار الحسن ما قرره الإمام أبو حنيفة بالنسبة لأصول الاستنباط لم يكن نابعاً عن تقليد أعمى واتباع محض، بل كان عن نظر واجتهاد، حيث وجد منهج الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد والقياس والاستحسان أسد المناهج وأدقها، وهذا الاختيار هو في نظري الاجتهاد المطلق المنتسب بعينه، وإلا فقد كان الإمام ينهى تلاميذه عن التقليد ويقول لهم: " إن توجه لكم دليل فقولوا به "[1] أي إن ظهر لكم في مسألة وجه الدليل على غير ما أقول فقولوا به، فهذا القول يشير إلى أن أصحاب الإمام - وبخاصة الأربعة الكبار كما ينعتهم ابن عابدين وغيره - مجتهدون قد جمعوا أسباب الاجتهاد، وملكوا القدرة عليه من أجل هذا أثر عن الحسن بن زياد عدد من المسائل الأصولية والفرعية التي

(١) حاشية ابن عابدين: ١ / ٦٧، الطبعة الثانية، وحاشية الطحطاوي على الدر المختار: ١ / ٤٨.

خالف فيها الإمام وأصحابه أو بعضهم، ومن المناسب أن أذكر بعضها - إضافة إلى ما مضى - لتتضح مكانته في الاجتهاد اتضاحاً يزيل كل شك، وليتبوأ مكانته التي يستحقها بين صفوف المجتهدين ومن هذه المسائل الأصولية ما يأتي:

**المسألة الأولى: في تخصيص العام:**

من الثابت لدى أئمة الأحناف أنه إذا ورد نص شرعي عام وجب العمل بعمومه، بقطع النظر عن كل اعتبار آخر، فلا ينظر إلى السبب الذي ورد من أجله النص، ولا ينظر كذلك إلى الحادثة التي جاء النص بسببها، فمن ذلك قول النبي - ﷺ - عندما مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[(١)]، فهذا النص عام، لأن كلمة إهاب نكرة موصوفة، والنكرة إذا وصفت بصفة عامة كما في هذا المثال، أو وقعت في سياق النفي تعم كما هو معلوم في كتب الأصول.

وبناء على هذا فكل جلد دبغ صار طاهراً، ولا اعتبار لخصوص جلد الشاة وقد جرى الاختلاف بين الأحناف في طهارة جلد الكلب، فعند الإمام وصاحبيه يطهر بالدباغ بمقتضى هذا العموم، وعند الحسن: لا يطهر وهو قول الشافعي، لأن عين الكلب عندهما نجسة أخذاً سؤره، لقوله - ﷺ -: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه»[(٢)] والأمر بالإراقة دليل التنجس، وأقوى منه قوله - ﷺ -: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً»، فهذا يفيد النجاسة، لأن الطهور مصدر بمعنى الطهارة، فيستدعي سابقة التنجس أو الحدث، لأن الطهور مصدر منتف فيتعين الأول[(٣)]، وبهذا يكون الحسن قد

---

(١) «أيما إهاب دبغ فقد طهر» رواه بهذا اللفظ الشافعي وأصحاب السنن وفي مسلم بلفظ إذا دبغ الإهاب ورواه الشيخان بما يدل على حكمه. ينظر صحيح البخاري: ٣ / ٨١، صحيح مسلم: ١ / ١٥٦، السنن الكبرى، البيهقي: ١ / ١٥، سنن ابن ماجة: ٢ / ١١٩٣، وسبل السلام: ١/ ٤٠، الطبعة الثالثة.

(٢) «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب... روي هذا الحديث بروايات متقاربة.

ينظر صحيح مسلم: ١ / ٢٣٣ - ٢٣٥، وسنن أبي داود: ١ / ١٣٥، وسنن النسائي: ١/ ٤٧، وسنن الترمذي: ١ / ٣٠، وسنن ابن ماجة: ١ / ١٣٠، وسبل السلام: ١ / ٢٩، والفتح الكبير: ١ / ١٦٢.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٣٢، وينظر الجوهرة النيرة، للقدوري: =

خالف الإمام فلم يجر هذا العموم على عمومه بل خص منه جلد الكلب فلم يطهر عنده بالدباغ[١] وعن مالك روايتان الأولى تقول بنجاسة الميتة عموماً قبل الدبغ وبعده وبه قال الإمام أحمد، والثانية طهور كل جلد بالدباغ[٢].

والنفس أميل إلى رأي الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، لأن الذي شاهدته في أكثر الآيات العامة الواردة على أسباب خاصة أن الصحابة عملوا بها بموجب العموم من غير نكير، وهذا ما اتبعه الإمام وأصحابه كما مر، فكان العمل بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هو الراجح[٣].

**المسألة الثانية:** هل يخاطب أهل الذمة بالعقوبات الشرعية؟

اتفق أبو حنيفة وعامة أصحابه على أن الخطاب بالمحرمات وما يوجب العقوبات يتناول الكفار وأهل الذمة، وجاء في أصول السرخسي أن الكفار مخاطبون بالإيمان والمشروع من العقوبات فيما اعتقدوا حرمته، ولهذا تقام عليهم الحدود بطريق الجزاء والزجر عن الإقدام على أسبابها[٤]، ثم اختلفوا فيمن شرب من أهل الذمة خمراً أو ما سواها مما يسكر كثيره فعند الإمام لا حد عليه في ذلك وإن سكر، فيما رواه محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة - ﷺ -، ولم يحك فيه خلافاً بينهم، واختاره الطحاوي بقوله: " وبه نأخذ ".

وقال الحسن بن زياد: " لا حد عليه في ذلك إلا أن يسكر، فإنه إن سكر حد في

---

١ / ١٦، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢، بالمطبعة الخيرية بمصر.

(١) ينظر حاشية أبي السعود: ١ / ٧١ - ٧٢، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٢٨٧ هـ، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٠٢ - ٢٠٣، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ١٠٦ - ١٠٧، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٨٥، البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ٢١٨ - ٢٢٣.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ١ / ٦٩، الطبعة الثالثة، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٨٥.

(٣) ينظر حاشية الفنوي على التلويح: ١ / ٢٧٣.

(٤) ينظر أصول السرخسي: ١ / ٧٣، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ١٦٠، وشرح المنار، لابن الملك: ص ٦٥، طبع المطبعة النفسية العثمانية سنة ١٣٠٨ هـ.

ذلك كما يحد المسلم "[١].

فالإمام أبو حنيفة وصاحباه لم يوجبوا الحد على من سكر من أهل الذمة لعدم اعتقادهم حرمة الخمور، إذ استثنوه من عموم خطابهم بالعقوبات الشرعية أما الحسن بن زياد فقد أخذ بعموم خطابهم بالعقوبات الشرعية، ولم يخصصه بشيء، لأن السكر في جميع الأديان حرام، ولأن الأصل في الشريعة الإسلامية العموم، وقد استحسن رأي الحسن ابن زياد الكاساني وغيره من الفقهاء[٢].

والراجح فيما أرى قول الحسن بن زياد في وجوب حد السكر على أهل الذمة، لأن السكر كبير الضرر، بل هو أم الكبائر، فقد روي عن شعبة مولى ابن عباس قال: قلت لابن عباس إن الحسن بن علي سئل عن الخمر أمن الكبائر؟ قال: لا فقال ابن عباس فلم قالها النبي - ﷺ-: «إذا شرب سكر وزنى وترك الصلاة، فهي من أكبر الكبائر» [٣].

فضرره إذن كبير يعم الجماعة، ويدنس دار الإسلام بشروره ومفاسده، فلا ينتفي الحد ولو لم يعتقد حرمتها سداً للذريعة، وقطعاً لدابر الفساد، ولأنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عموماً، وتطبيقها ميسور في دار الإسلام عن طريق ولاية الإمام على من فيها، حيث لهم ما لنا وعليهم ما علينا دون تفرقة أو امتياز، فيجب أن تطبق العقوبات الشرعية على مرتكبي جريمة السكر في دار الإسلام مسلمين كانوا أو غير مسلمين، ويؤيد هذا مطلق قوله - ﷺ-: «من شرب الخمر فاجلدوه» [٤] فهذا النص مطلق يعمل به على

---

(١) ينظر مختصر الطحاوي: ص ٢٨١، طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ١١٣ و ٧ / ٤٠، ومنحة الخالق على هامش البحر الرائق: ٥ / ٢٨، والجرائم في الفقه الإسلامي، لأحمد فتحي بهنسي: ص ١٦١، الطبعة الأولى ١٩٥٩ م.

(٢) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ٤٠، ومنحة الخالق على البحر الرائق: ٥ / ٢٨، وحاشية أبي السعود: ٢ / ٣٧٠.

(٣) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢ / ٢٤٤، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ.

(٤) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٣ / ٥٤، الطبعة الأولى، وهذا الحديث جزء من حديث رواه أحمد وداود والنسائي والحاكم بلفظ: من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد الثانية فاجلدوه فإن عاد الثالثة فاجلدوه فإن عاد الرابعة فاقتلوه وقد روي عن عدد من الصحابة كابن عمر ومعاوية وأبي هريرة.

=

إطلاقه فيشمل المسلم والذمي، وليس هناك دليل يدل على تقييده بالمسلم، لأن الدولة الإسلامية يحكمها قانون واحد.

**المسألة الثالثة:** في الواجب المؤقت:

ومن المسائل الأصولية التي اختلف الحسن وأئمة الأحناف في التطبيق عليها مسألة الواجب المقيد بالوقت، والواجب المقيد بالوقت كما عرفه الأصوليون: " هو ما طلب الشارع فعله وعين لأدائه وقتاً محدداً كالصلوات الخمس، وصدقة الفطر، والزكاة " ويتصف بالتعجيل على وجه العموم عند سائر الأئمة فإذا أداه المكلف في وقته المحدد له كاملاً مستوفياً لأركانه وشروطه سمي فعله أداء، وإذا فعله في وقته غير كامل ثم أعاده كاملاً في الوقت سمي فعله الثاني إعادة، وإذا فعله بعد وقته سمي فعله قضاء، وينقسم إلى ثلاثة أنواع:

**الأول:** الواجب الموسع وقته، ويسميه الحنفية ظرفاً، وهو ما يكون الوقت المحدد لأدائه يسعه ويسع غيره من جنسه كالصلوات الخمس المفروضة فإن كل صلاة منها عين الشارع لها وقتاً يسعها ويسع معها أي صلاة أخرى.

**الثاني:** الواجب المضيق وقته: وهو ما يكون وقته المحدد له لا يسع غيره من جنسه كصوم رمضان، فإن وقته لا يسع إلا الصيام المفروض فيه، ويسميه الحنفية معياراً.

**الثالث:** الواجب ذو الشبهين: وهو ما يكون وقته لا يسع غيره من جهة ويسع غيره من جهة أخرى، وذلك كالحج فإن وقته وهو الأشهر المعلومات لا يسع غيره من جهة أن المكلف لا يجوز له أن يفعل في العام إلا حجاً واحداً فهو بهذا يشبه المعيار، ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله[1].

ومما يتعلق بالواجب المقيد الاختلاف في أداء زكاة الفطر هل تجب وجوباً مضيقاً أو وجوباً موسعاً؟

---

ينظر الفتح الكبير: ٣ / ٢٠١.

(١) ينظر أصول الفقه، للخضري: ٤٢ - ٤٦، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢ - ١٩٣٣، وعلم أصول الفقه: ص ١١٧ - ١١٩، الطبعة الرابعة، وأصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان: ص ١٧٧، طبع سنة ١٩٥٧ - ١٩٥٨، وأصول السرخسي: ١ / ٤٨.

ذهب الحسن بن زياد إلى أنها تجب وجوباً مضيقاً في يوم الفطر عيناً لأنه وقت أدائها من أوله إلى آخره فإذا لم يؤدها حتى مضى يوم الفطر سقطت، لأن هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أداؤه به كالأضحية[١] حيث اختص أداؤهما بأيام النحر تسقط بمضيها[٢] وهذا ما ذهب إليه الإمامان الحسن البصري ومالك فقالا بسقوطها: " أي صدقة الفطر " إذا تأخرت عن يوم الفطر[٣].

وذهب الإمام وأصحابه إلى وجوبها موسعاً فلا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر لأن وقت أدائها جميع العمر، وعللوا مذهبهم بقولهم: " إن وجه القربة فيها معقول لأنها صدقة مالية وهي قربة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقراء وللإغناء عن المسألة فلا يتقدر وقت الأداء فيها بل يجوز أن يتعدى إلى غيره فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة بخلاف الأضحية فإن القربة فيها إراقة الدم وهي لم تعقل قربة، ولهذا لم تكن قربة في غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص "[٤].

وكما اختلف الفقهاء في تأخيرها اختلفوا في تقديمها كذلك فقد روى الحسن عن أبي حنيفة أنه يجوز التعجيل سنة وسنتين[٥] وعن الشافعية ثلاثة أقوال:

أولها – يجوز تعجيلها في رمضان، ولا يجوز قبله.

وثانيها – يجوز قبل طلوع الفجر الثاني من اليوم الأول في رمضان ولا يجوز قبله.

وثالثها – يجوز في جميع السنة.

وعند الحنابلة يجوز بيوم وقيل بنصف الشهر.

---

(١) منحة الخالق على البحر الرائق، لابن عابدين: ٢ / ٢٧٠، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٢ / ٢٧٠ – ٢٧١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١/ ٣١١.

(٢) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٣١١، وشرح فتح القدير: ٢ / ٤٣، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣ / ١١٠.

(٣) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ١٥٠.

(٤) شرح فتح القدير: ٢ / ٤٣، وينظر شرح العناية للبابرتي: ٢ / ٤٣، المطبوع على هامش فتح القدير.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٧٤.

وعند الحسن بن زياد ومالك لا يجوز تعجيلها قبل وقت وجوبها[١].

وقال خلف بن أيوب ونوح ابن مريم يجوز تقديمها بعد دخول رمضان لا قبله، وعن الكرخي يجوز تقديمها بيوم أو يومين وبه قال أحمد[٢].

والراجح في رأيي بالنسبة لوقت أدائها هو قول الحسن لأنه أفضل لما فيه من مصلحة للفقراء في هذا اليوم حيث لم تشرع صدقة الفطر إلا لسد حاجة الفقراء وإشاعة البهجة في قلوبهم في هذا اليوم الكريم، والأفضل أن يكون العطاء قبل الصلاة لئلا يتشاغل الفقراء عن صلاة العيد بتكففهم الناس فيصلون فارغي القلوب، مطمئني النفوس لاستغنائهم عن المسألة في هذا اليوم، وهذا ما كان يقوم به الرسول - ﷺ - ويأمر الناس بفعله، فقد روى الحاكم عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال أمرنا رسول الله - ﷺ -: «أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حراً أو عبد صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير» وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة، وكان رسول الله - ﷺ - يقسمها قبل أن ننصرف من المصلى ويقول «أغنوهم عن طواف هذا اليوم»[٣] وهذا ما اختاره الكمال[٤] بن الهمام بقوله «والظاهر تقييدها بيومه، لظاهر قوله - عليه السلام-: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»[٥].

---

(١) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٣١١، وبداية المجتهد، لابن رشد: ١ / ٢٥٦، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٣ هـ.

(٢) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٥٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٧٤، المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣ / ١١٠، وشرح العناية على الهداية: ٢ / ٤٢ - ٤٣.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم: ص ١٣١، وينظر سنن الدارمي فقد رواه أيضاً بلفظ مختلف أحمد والشيخان والنسائي وأبو داود: ١ / ٣٣٠، تخريج السيد عبد الله هاشم يماني المدني طبع دار المحاسن بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

(٤) هو كمال الدين بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام عالم بالفقه وأصوله ولد سنة ٧٩٠ هـ بالإسكندرية توفي بالقاهرة سنة ٨٦١ هـ من مؤلفاته شرح فتح القدير على الهداية والتحرير في أصول الفقه.

ينظر الأعلام: ٧ / ١٣٤ - ١٣٥، وطبقات الأصوليين: ٣ / ٣٦ - ٣٧.

(٥) التقرير والتحبير: ٢ / ١١٦، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: =

ويؤيد قول الحسن أيضاً في أن أداءها قبل الصلاة أفضل من أدائها بعد الصلاة ويؤكد هذه الأفضلية قوله - ﷺ - فيما رواه أبو داود من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: «من أدّاها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات» [(١)] ولأن المستحب أن يأكل هو قبل الصلاة فيقدم للفقير أيضاً ليأكل منها قبل الصلاة[(٢)] وعلى فرض جواز تأخيرها عن هذا اليوم كما هو رأي جمهور العلماء فإن إخراجها يكون قضاء لا أداء، والأداء أفضل، من هذا كله يتضح أن رأي الحسن، والإمام مالك في أن وجوبها في يوم الفطر عيناً هو الراجح.

وأما تعجيلها فلا يجوز عند الحسن بن زياد أصلاً قياساً على الأضحية، ويبدو أن هذا القياس ضعيف، لأن الأضحية غير معقولة المعنى فيقتصر فيها على مورد النص فلا يقاس عليها.

وأما عند غيره من الفقهاء فيجوز التعجيل على الخلاف الذي مر ذكره، وأرجح هذه الآراء في نظري هو الرأي القائل بجواز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله، لأنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وهو رأي خلف بن أيوب والشافعي[(٣)] وقد اختاره الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل في الفتاوى الظهيرية وعليه[(٤)] الفتوى.

**المسألة الرابعة:** هل يجب القضاء بما وجب به الأداء؟

ومن المسائل الأصولية التي جرى الاختلاف فيها بين الحسن والإمام وأصحابه هل القضاء يجب بما وجب به الأداء أو بخطاب جديد؟

ذهب الإمام أبو حنيفة وصاحباه إلى أن القضاء يجب بما وجب به الأداء، ووجه

---

٢ / ٢٧٠ - ٢٧١، وحاشية أبي السعود: ١ / ٤١٩.

(١) سنن أبي داود في باب زكاة الفطر: ١ / ٣٧٣.

(٢) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٣١١، وحاشية الشلبي: ١ / ٣١١، المطبوعة على هامش تبيين الحقائق.

(٣) ينظر فتاوى قاضي خان: ١ / ١٩٥ / وأصول الفقه، لمحمد زكريا البرديسي: ص ٦٥، الطبعة الرابعة، وشرح العناية: ٢ / ٤٢ - ٤٣، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٥٠.

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٢ / ٢٧٥.

قولهم: " إن دخول الوقت علامة على انشغال ذمة المكلف بالواجب فلا تفرغ هذه الأمة إلا بفعله في وقته المقيد به، فإذا فعله في الوقت فقد أدى ما طلب منه وإن فات الوقت فلا يسقط وجوبه بخروج الوقت، بل تبقى ذمته مشغولة به إلى أن تفرغ بالقضاء دون خطاب جديد، فإنما وجب القضاء بالأمر الأول، وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الشافعي والحنابلة، وعامة أصحاب الحديث أيضاً.

وذهب الحسن بن زياد وعامة أصحاب الشافعي والمعتزلة إلى أن القضاء يجب بأمر جديد، لأن الواجب في العبادة المؤقتة إنما يعتبر قربة في وقتها، وقد فات فضيلة الوقت، بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه الصلاة والسلام: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله»[١] فلا بد من أمر آخر يعرف به أن القضاء مماثل لما فات.

وبعبارة أخرى أن جعل الوقت علامة على توجه الخطاب إلى المكلف بطلب الفعل مقيد بالوقت، لأن العبادة عرفت عبادة في وقتها، فإذا خرج الوقت لم تعرف عبادة إلا بنص آخر، وهذا ما عبر عنه السرخسي فقال: " واختلف مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء، فالعراقيون يقولون إن وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء، لأن الواجب بالأمر أداء العبادة لا مدخل للرأي في معرفة العبادة فإذا كان نص الأمر مقيداً بوقت كان عبادة في ذلك الوقت ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الأمر وفي المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت عرفنا أن الوجوب بدليل مبتدأ. . . وهذا لأن في التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة، وذلك لا يحصل بالأداء بعد مضي الوقت فعرفنا أنه إن فات بمضي الوقت فإنما يفوت على وجه لا يمكن تداركه فلا يجب القضاء إلا بدليل آخر[٢] ويدخل تحت هذا الاختلاف نذر الاعتكاف وهي أن يقول لله عليَّ أن أعتكف شهر رمضان، أو أن أعتكف هذا الشهر، سواء عينه باسمه العلم أو بالإشارة، فإن صامه ولم

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ١٢٩. وينظر شرح المنار ص ٣٥. وقد ورد هذا الحديث بلفظ آخر عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - ﷺ -: «من أفطر يوماً من رمضان في غير رخصة رخصها الله له، لم يقض عنه صيام الدهر».

مختصر سنن أبي داود: ٣ / ٢٧٥. والفتح الكبير: ٣ / ١٦٨.

(٢) أصول السرخسي: ١ / ٤٥ - ٤٦.

يعتكف لزمه أن يقضي الاعتكاف متتابعاً بصوم مبتدأ.

وعند الحسن بن زياد لا شيء عليه، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف وزفر - رحمهم الله-، لأنه التزم اعتكافاً بصوم لا أثر للاعتكاف في وجوبه، ولا سبيل إلى قضائه في شهر آخر، لأنه يلزمه بصوم للاعتكاف أثر في وجوبه، فيزيد على ما التزمه، فوجب أن يبطل.

وجه القول الأول: هو أن القضاء إنما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق به الأصل، والتفويت سبب مطلق عن الوقت أي لا نخص القضاء بوقت دون وقت، كالأوامر المطلقة، فصار كأنه قال بعد فوات الوقت: لله علي أن أعتكف شهراً متتابعاً، لأنا قد ذكرنا أن التفويت بمنزلة التنصيص على الإيجاب، فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود، وهذا قول عامة المشايخ.

وأما وجه قول الحسن ومن ذهب مذهبه " فإنهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالأمر، وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا وإذا وجب صار من ضروراته إيجاب الفضل، لأن تحمل الفضل أحق من إبطال الأصل، فإن لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز[1]، لأنه التزم اعتكافاً بصوم لا أثر للاعتكاف في وجوبه، ولا سبيل إلى قضائه في شهر آخر، لأنه يلزمه بصوم الاعتكاف أثر في وجوبه، فيزيد على ما اتزمه، فوجب أن يبطل النذر[2].

ويبدو أن الشيخ قوام الدين الاتقاني قد رجح مذهب الحسن ومن معه من العراقيين وأصحاب الشافعي حين قال: " والصحيح، عندي قول العراقيين لأن الأمر بالأداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن أمر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال إنه مأمور به بعده، ولو أمر به يكون غير الأول وإليه مال الغزالي والرازي "[3].

وهذا ما يبدو لي أيضاً لقوة دليلهم الذي استدلوا به غير أن النفس أميل إلى رأي

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ١ / ١٤٤، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣ / ١٢١، والتحرير شرح الجامع الكبير، للحصيري: ١ / ورقة / ٦٤ - ٦٥.

(٢) ينظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢ / ١٢٦.

(٣) شرح المنار، لابن الملك: ص ٣٦.

الإمام ومن ذهب مذهبه من المشايخ، لأن الأخذ به أخذ بالأحوط، والنذر كما نعلم بعد الإيجاب يصبح عبادة كالصلاة، فإذا فاتت يجب قضاؤها فكذلك النذر بالاعتكاف لا يسقط بخروج وقته، بل يبقى في الذمة حتى القضاء.

وقد رجح هذا السرخسي فقال: وأكثر مشايخنا - رحمهم الله - على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته وهو الأصح فإن الشرع لما نص على القضاء في الصلاة والصوم كان المعني فيه معقولاً، وهو أن مثل المأمور به في الوقت مشروع حقاً للمأمور بعد خروج الوقت، وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون مسقطاً لأداء الواجب في الوقت بعينه، بل باعتبار الفوات، فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى مضموناً عليه بعد مضي الوقت إلا في حق الآثم إذا تعمد التفويت، فأما في أصل العبادة فالتفويت لا يتحقق بمضي الوقت لكونه مثله مشروعاً فيه للعبد متصور الوجود منه حقيقة وحكماً، وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، فيبقى هو مطالباً بإقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالأمر وهو الأداء في الوقت وإذا عقل هذا المعنى في المنصوص عليه تعدى به الحكم إلى الفرع وهي الواجبات بالنذر المؤقت في الصوم والصلاة والاعتكاف، وهذا أشبه بأصول علمائنا - رحمهم الله - فإنهم قالوا: لو أن قوماً فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار جهر إمامهم بالقراءة، ولو فاتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة[1] وإلى هذا ذهب فخر الإسلام البزدوي[2].

**المسألة الخامسة: الجهل الذي يصلح شبهة أيصح أن يكون عذراً؟**

ومن المسائل الأصولية التي اختلف أئمة الأحناف فيها - الجهل الذي يصلح شبهة في موضع تحقق فيه الاجتهاد، من غير أن يكون مخالفاً للكتاب والسنة، ومن هذا النوع الجهل بوجوب الترتيب بين الفوائت والوقتية، ويتضح هذا الاختلاف في الصورة الآتية.

**الصورة الأولى:** رجل صلى الظهر على غير وضوء بدون علم، ثم صلى العصر على وضوء ذاكراً لذلك وهو يظن أن الظهر أجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه، فالعصر

(١) أصول السرخسي: ١ / ٤٦.

(٢) ينظر شرح المنار: ص ٣٦.

فاسدة كالظهر عندنا، فكان عليه أن يعيدهما جميعاً لأن ظنه بصحة الظهر جهل واقع على خلاف الإجماع لأن ظهره فاسد بلا خلاف.

وكان الحسن بن زياد - رحمه الله - يقول: " إنما يجب مراعاة الترتيب على من علم، فأما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لأنه ضعيف في نفسه، فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به، وكان زفر - رحمه الله - يقول: " إذا كان عنده أن ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت، ولأن العصر لو لم يجز إنما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه، فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعتبر "(١) ويبدو من هذا أن الجهل بوجوب الترتيب في ظاهر الرواية لا يسقطه وبه قال الإمام أحمد، حيث جاء في المغني: " ولا يعذر في ترك الترتيب بالجهل بوجوبه "(٢) خلافاً للحسن وزفر فإن الجهل بالترتيب يسقطه.

والراجح في رأيي هو ما ذهب إليه الحسن وزفر، لأن الجهل بالترتيب في هذا الموضع قد تحقق، فيصلح أن يكون عذراً في جواز صلاة العصر، لكنه لو علم بوجوب الترتيب وأنه يفوت الجواز بفوته لما صلى العصر قبل الظهر وهو مدرك فساد الظهر حيث صلاها بدون وضوء، والعصر لا يجوز لوجوب الترتيب لو كان يعلم ذلك وهو مجتهد فيه، فكان ظنه في موضع الاجتهاد معتبراً، فيسقط به الترتيب عندهما، فيصح عصره وعليه قضاء الظهر الذي فاته.

**الصورة الثانية:** الاختلاف في رمي الجمار جملة واحدة إذا رمى الحاج سبع حصيات جملة واحدة فوقعت على مكان واحد لا يجزيه إلا عن حصاة واحدة كيفما كان ويرميها بستة أخرى لأنه مأمور بالرمي بسبع مرات وقد رمى بسبع حصيات مرة واحدة وهذا مذهب الأئمة أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وقال عطاء الأصم يجزيه كيفما كان.

وقال الحسن بن زياد: إن كان جاهلاً أجزأه وإلا فلا(٣).

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ٤ / ١٤٦٢ - ١٤٦٣، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٢ / ورقة/ ٣٢٢.

(٢) المغني، ابن قدامة: ١ / ٦١٣، الطبعة الثالثة، وينظر حاشية الشلبي على تبيين الحقائق: ١ / ١٨٦.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٣٠ / ٣١ بتصرف يسير.

**الصورة الثالثة:** العامي إذا بلغه الحديث فأفتى نفسه بظاهره خطأ أعليه كفارة أم لا؟

رجل صائم استفتى فقيهاً يؤخذ منه الفقه، ويعتمد على فتواه فأفتاه فأفطر بعد ذلك متعمداً لا تجب عليه الكفارة، لأن على العامي أن يعمل بفتوى المفتي إذا كان ممن يؤخذ منه الفقه، ويعتمد على فتواه، وإن كان يجوز أن يكون مخطئاً فيما يفتي، لأنه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذوراً فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله.

قال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد - رحمهم الله - لا كفارة عليه لأن الحديث وإن كان منسوخاً لا يكون أدنى درجة من الفتوى إذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة، وقال أبو يوسف - رحمه الله - عليه الكفارة، لأن معرفة الأخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض إلى الفقهاء، فليس للعامي أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً، إنما له الرجوع إلى الفقهاء وسؤالهم، فإذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر[1].

**الصورة الرابعة:** الحربي إذا أسلم في دار الحرب ومكث أياماً لا يعلم ما يجب على أهل الإسلام ثم علم أيقضي ما فاته من صلاة وصيام أم لا؟

قال أبو حنيفة: " لو أن رجلاً من أهل الحرب أسلم في دار الحرب فمكث أياماً أو أشهراً أو أعواماً لا يدري ما يجب على أهل الإسلام من الصلاة، ثم علم بعد ذلك ما يجب عليه من الصلاة، فإنه لا يقضي ما ترك من الصلاة إذا لم يكن علم ما يجب عليه من الصلاة حتى يخبره بذلك رجلان عدلان من المسلمين، وكذلك لو دخل رجل دار الإسلام بعدما أسلم ثم مكث أياماً في دار الإسلام ثم أخبره رجلان عدلان بما يجب عليه من الصلاة لم يكن عليه أن يقضي ما ترك منها في دار الحرب ولا في دار الإسلام إلا منذ أخبره الرجلان العدلان قال فكذلك الزكاة والصيام ".

وقال أبو يوسف: " عليه أن يقضي ما ترك من الصلاة والزكاة والصيام في دار الإسلام قبل أن يعلم، وليس عليه أن يقضي ما ترك من ذلك في دار الحرب ".

وإن علم بشيء من ذلك في دار الحرب فتركه بعد العلم كان عليه أن يقضي ما ترك

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ٤ / ١٤٦٤.

من ذلك بعد العلم، سواء أخبره رجلان أو رجل وامرأة أو صبي أو ذمي أو حربي إذا كان ذلك الخبر حقاً، وقال زفر واللؤلؤي: " عليه أن يقضي جميع ما ترك من الصلوات والصيام والزكاة منذ أسلم في دار الحرب أو ترك ذلك في دار الإسلام قبل أن يعلم أو بعد ما علم[١] وقد ذهب مذهب زفر والحسن الشافعي والحنابلة "[٢].

ويبدو أن الراجح قول الحسن بن زياد ومن ذهب مذهبه، لأن أركان الإسلام تجب في الذمة منذ الدخول في الإسلام. إذا كان الداخل أهلاً للتكليف وإن لم يعلم بها، ولهذا يجب القضاء استحساناً، لأن الثابت الذي لا شك فيه هو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾[٣]، ومما ينافي الإيمان عدم المحافظة على الصلاة، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[٤] فضلاً عن الأحاديث المستفيضة التي تتوعد تارك الصلاة، ولذا كان الأفضل للمسلم استحساناً أن يقضي ما فاته من الصلاة والزكاة والصيام بعد الإسلام جهلاً مع أن الحسن بن زياد كان يعتبر الجهل الذي فيه شبهة الاجتهاد عذراً، ولا يرى في ذلك مخالفة للكتاب والسنة كما مر في المسائل التي سبقت الأخيرة، وفي نظائرها من المسائل، وبخاصة الجهل الذي أدى إلى سقوط الترتيب بين الفائتة والوقتية حيث عده كالنسيان عذراً سماوياً مسقطاً للتكاليف، لأنه ليس في وسعه[٥] وقد اختار هذا الرأي جماعة من أئمة بلخ وبخارى[٦] وهناك عدة أصول ذكرها الدبوسي في كتابه تأسيس النظر يرجع الاختلاف في المسائل المنضوية تحتها إلى اعتبارات تشريعية حسب النظر العقلي، والاجتهاد الذاتي لكل فقيه وهي في الحقيقة أقرب إلى القواعد الفقهية منها إلى علم الأصول، وسواء أطلقنا عليها اسم

---

(١) ينظر اختلاف الفقهاء، للطبري: ص ٦٧ - ٦٨، وكشف الأسرار، النسفي: ٤ / ١٤١٦، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٧٢.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ١ / ٦١٥، الطبعة الثالثة.

(٣) سورة الأنعام: آية ٩٢.

(٤) سورة الروم: آية ٣٠.

(٥) ينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٢ / ٨٨ - ٨٩، ومنحة الخالق / ٢ / ٩١، وحاشية أبي السعود: ١ / ٢٧٧، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٤٥.

(٦) ينظر منحة الخالق على البحر الرائق: ٢ / ٨٨، وحاشية أبي السعود: ١ / ٢٧٧.

القواعد أو الأصول فلا يتغير من قيمتها الفقهية شيء ما دام هناك فروع تندرج تحتها، وفي هذا يقول الشاطبي: " كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية فوضعها في أصول الفقه عارية "[١]، وقد قسمها الدبوسي إلى ثمانية أقسام ذكر اسم الحسن بن زياد في القسمين الخامس والسابع منها، وعند مقارنتي لهذه الأصول بما عثرت عليه من فروع فقهية للحسن، وجدتها تشير إلى صحة نسبتها إليه من ناحية وإلى صدق نسبتها إلى علم الأصول من ناحية ثانية.

وأرى أن أذكر بعض هذه الأصول على سبيل المثال:

### الأصل الأول:

الأصل عند أبي يوسف والحسن بن زياد أن إيجاب الحق لله تعالى في حق الغير يزيل ملك المالك، وعند محمد لا يزيله.

ومما ينطبق على هذا الأصل ما جاء في كتاب الشفعة: أن المشتري وإذا اتخذ الدار التي اشتراها فجعلها مسجداً ثم جاء الشفيع كان له أن ينقض المسجد بالشفعة عند محمد، وقال الحسن بن زياد ليس له أن ينقض المسجد وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف، لأنه لما اتخذها مسجداً فقد زال ملكه عنها وصارت ملكاً لله تعالى[٢].

وقد ذهب مذهب الحسن الإمام الشافعي وأحمد في رواية عنه[٣].

الراجح في رأيي قول الحسن بن زياد ومن ذهب مذهبه لأن إيجاب الحق لله تعالى في شيء من الأشياء يزيل ملك صاحبه عنه ويسقط حقه فيه، وهو من باب أولى يسقط سائر حقوق الآخرين، ويتحرر منها ويكون بمنزلة إعتاق العبد، وحتى الشفيع لا يكون أقوى من حق المرتهن في المرهون، ثم حق المرتهن لا يمنع حق الراهن فكذلك حق الشفيع لا

---

(١) الموافقات، للشاطبي: ١ / ٤٢، طبع القاهرة نشر المكتبة التجارية.

(٢) تأسيس النظر: ص ٥١، نشر زكريا يوسف، وينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٢٢، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٤ / ١١٤، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ١٦٣، والفتاوى البزازية: ٦ / ١٦٦، المطبوع على هامش الفتاوى الهندية، الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ هـ ببولاق.

(٣) ينظر النفق، للسفدي: ورقة ٩٨، مخطوط المكتبة الأزهرية تحت رقم ١٦٨٩.

يمنع صحة جعل الدار مسجداً[١] ويمكن أن يكون رأي محمد ومن ذهب مذهبه أرجح في حالة واحدة هي ما إذا قصد المشتري بعمله هذا إيقاع الضرر بالشفيع فينبغي أن يفوت عليه قصده عملاً بمبدأ لا ضرر ولا ضرار.

**الأصل الثاني:**

الأصل عند الإمام وصاحبيه أن ما لا يتجزأ فوجود بعضه كوجود كله وعند زفر والحسن لا يكون وجود بعضه كوجود كله.

ومما ينبني على هذا الأصل الاختلاف في إذن المولى بالتجارة، فإن من أذن لعبده في نوع من التجارة صار مأذوناً في جميعها عند الإمام وصاحبيه وعند زفر والحسن لا يكون مأذوناً في غير ذلك النوع الذي أذن له فيه مالكه، وقد ذهب مذهب الإمام وصاحبيه الإمام مالك والحسن بن صالح، وذهب مذهب زفر والحسن بن زياد الإمام الأوزاعي[٢] والشافعي[٣] – رحمهم الله–، ويقول صاحب النتف: " وكذلك لو قال المولى لعبده اتجر إلى شهر أو شهرين أو سنة أو سنتين فإنه مأذونٌ إلى الأبد في قول الأولين، وليس هذا مأذوناً فوق التوقيت في قياس الآخرين، وكذلك إذا أذن له في نوع من التجارة فلا يجوز له أن يتجر في سائر التجارات في قول زفر والأوزاعي والحسن بن زياد، ويجوز في قول أبي حنيفة وصاحبيه ومالك[٤] والحسن بن صالح[٥].

**الأصل الثالث:**

الأصل عند الإمام ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد أنه يجوز أن يتوقف الحكم في العقود وغيرها لمعنى يطرأ عليها ويحدث فيها، وعند زفر متى وقع الشيء جائزاً أو فاسداً

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٤ / ١١٣.

(٢) ينظر النتف: ورقة ١٤٤. وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٤٩.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ١٩٢.

(٤) أبو عبد الله الحسن بن صالح بن حي الحمداني ولد سنة ١٠٠ هـ صحيح الرواية متفقة صاين لنفسه في الحديث والورع نقل عنه حميد بن عبد الرحمن ويحيى بن آدم وقد مال أخيراً إلى الزيدية فغدا فقيهاً متكلماً توفي سنة ١٦٧ هـ.
ينظر طبقات الشيرازي: ص ٦٦، وتهذيب التهذيب: ٢ / ٢٨٥، وميزان الاعتدال: ١ / ٤٩٦.

(٥) ينظر النتف: ورقة ١٤٥.

لا ينقلب عن حاله لمعنى يطرأ عليه ويحدث فيه إلا بالتجديد والاستئناف.

ومما ينبني على هذا الأصل أنه إذا باع عبداً بشرط الخيار وحل يوم الفطر فإن صدقة الفطر تتوقف حتى يتبين من يؤول إليه الملك عندنا وعند زفر لا تتوقف ولكنها واجبة على من له الخيار، لأن المالك عنده لمن له الخيار فالصدقة تجب عليه[١].

فعند زفر تجب الصدقة على من له الخيار فإن كان الخيار للبائع فعليه وإن كان للمشتري فعليه.

وأما عند الإمام ومحمد والحسن بن زياد فمتوقفة على من له الملك، فإن كان الملك للبائع فعليه وإن كان الملك للمشتري فعليه، وإلى هذا ذهب الشافعي وأحمد، وعند الإمام مالك تكون على البائع بكل حال[٢].

والذي يبدو أن الراجح هو مذهب الإمام ومحمد والحسن بن زياد لأن الصدقة متوقفة على واحد من أمرين: إما رد العبد لعدم نفاذ البيع ففي هذه الحالة يعود إلى قديم ملك البائع فعليه الصدقة، وإما إجابة البيع فيثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيوقف عليه كل ما كان موقوفاً منها صدقة الفطر.

**الأصل الرابع:**

الأصل عند الإمام والحسن بن زياد أن القليل من الأشياء معفو عنه وعند زفر لا يكون معفواً عنه[٣].

وينبنى على هذا الأصل مسائل منها: ظهور بعض القدم لا ينقض المسح على الخف، بل ينقضه ظهور أكثر القدم، وفي صلاة الحسن قدره بثلاث أصابع الرجل مضمومة لا منفرجة، لأن الخف لا يخلو عن الخرق القليل عادة فجعل عفواً لدفع الحرج وإلى هذا ذهب الإمام مالك، وقال زفر والشافعي: " لا يجوز وإن قل الخرق "، وبه قال أحمد وفي

---

(١) تأسيس النظر: ص ٥٥.

(٢) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٤٢، والمدونة، الإمام مالك: ١ / ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٣) تأسيس النظر: ص ٦٢، مطبعة الإمام نشر زكريا على يوسف، وينظر شرح فتح القدير: ١ / ١٠٧.

شرح الوجيز لو كان الخف منخرقاً ففيه قولان: في القديم يجوز المسح عليه ما لم يتفاحش وبه قال مالك، وحد الفاحش ما قاله الأكثرون وهو ما لم يتماسك في الرجل ولا يتأتى المشي عليه وإلا فليس بمتفاحش وبه قال الثوري، وفي الجديد لا يجوز المسح عليه قليلاً كان الخرق أو كبيراً وبه قال الطحاوي[1].

ويبدو أن مذهب الحسن بن زياد ومن معه هو الراجح لأن الاحتراز عن خروج القليل متعذر وبخاصة حينما يكون الخف واسعاً حيث يخرج بعض القدم في بعض الأحيان عن غير قصد، فلو قلنا ينقض المسح كما قال زفر ومن معه، وقع الناس في حرج ومشقة ومن المعلوم أن الشارع لا يريد إيقاع الناس في الحرج ولا يأمرهم بالأفعال لما فيها من مشقات بل لما يترتب عليها من مصالح، ولهذا جوز الإعفاء عن اليسير من الأشياء دفعاً للحرج، ورفعاً للمشقة وهذا ما ينسجم مع القاعدة القائلة "الحرج مرفوع".

**الأصل الخامس:**

الأصل عند الإمام ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد: أن الشيء إذا أقيم مقام غيره في حكم فإنه لا يقوم مقامه في جميع الأحكام، وعند زفر يقوم مقامه في جميع الأحكام.

ومما ينبني على هذا الأصل أن الرجل إذا قعد في آخر الصلاة مقدار التشهد ثم قهقه فعليه الوضوء لصلاة أخرى عندنا، أما عنده فلا يجب، لأن القهقهة في خارج الصلاة، ولذلك أقيمت مقامها في حق عدم فساد الصلاة، فكذلك في حق عدم تجديد الطهارة لا يجب تجديدها[2] وقد مر ذكر هذه المسألة في الفصل الأول من هذا الباب.

**الأصل السادس:**

الأصل عند الإمام ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد - رحمهم الله - أن العبرة بما يتعلق به الحكم لا بما يظهر به الحكم، وعند زفر الذي يظهر به الحكم كالذي يتعلق به الحكم.

وبناء على هذا قال أصحابنا: إذا شهد شاهدان أنه قال لعبده إن دخلت هذه الدار

---

(١) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ٣٥٤ - ٣٥٥، وينظر المغني، ابن قدامة: ١ / ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) تأسيس النظر: ص ٥٢ - ٥٣.

فأنت حر، وشهد آخران أن العبد دخل الدار وقضى القاضي بعتقه ثم رجع الشهود جميعاً، فإنه لا ضمان على شاهدي الدخول عند علمائنا الثلاثة، وعند زفر يضمن الفريقان لأن وجوب العتق ظهر بشهادتهم[1].

هذا بعض ما خالف فيه الحسن بن زياد أبا حنيفة أو بعض أصحابه في مسائل أصولية، وقد رأينا أن الراجح في بعضها كان رأي الحسن، أفلا تكفي أن تسوغ وضعه في مرتبة المجتهد المطلق المنتسب لمذهب الإمام أبي حنيفة؟ وفضلاً عن هذا كله فإن العصر الذي عاش فيه الحسن لم يكن عصر تقليد واتباع، بل كان عصر حرية في الاجتهاد، ومعرفة عميقة بالنصوص، ونظر دقيق في الاستنباط، فعصره كان من العصور التي شهد لها الرسول - ﷺ - بالخيرية حيث قال: خير الناس[2] قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم[3] فالحسن بن زياد الذي ألزم نفسه أن يكون في استمداده على وفق استمداد أستاذه في الأصول، لم يكن مقلداً له فيما يقول ومتبعاً لما يفرع، فقد كانت له شخصيته المستقلة في الاجتهاد ويدل على ذلك ما عرضته من مسائل خلافية في الأصول والفروع حسبما ظهر له من الأدلة والمعاني التي أوجبت الخلاف، فلم يلتزم أراء شيخه مما يدل دلالة قاطعة على استقلاله بالرأي، فلو كان الحسن ومعاصروه من الفقهاء مقلدين لما نفى ابن حزم عنهم التقليد - وهو الشديد على التقليد وأهله - قائلاً: " فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودة -عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين- رجلاً واحداً قلد عالماً كان قبله فأخذ بقوله كله، ولم يخالفه في شيء، فإن وجدوه -ولن يجدوه والله أبداً لأنه لم يك قط فيهم- فلهم متعلق على سبيل المسامحة، وإن لم يجدوه فليؤمنوا أنهم قد أحدثوا بدعة في دين الله تعالى لم يسبقهم إليها أحد "[4].

---

(١) تأسيس النظر: ص ٦٤.

(٢) هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والحاكم والطبراني. ينظر الفتح الكبير: ٢ / ٩٩.

(٣) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، للشوكاني: ص ١٩، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٩٤ هـ نشر قصي محب الدين الخطيب.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢ / ١٤٦، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة، وينظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٢٠٢.

نفهم من هذا أن ابن حزم قد نفى التقليد عن تابعي التابعين، وعد اتهامهم به بدعة في الدين لم يسبقهم إليها أحد، وهذا مما يؤكد أن كل المجتهدين المفرعين المنتسبين لهم آراؤهم المستقلة في اجتهاداتهم وفتاويهم، بناء على الأدلة الظاهرة لديهم، إن كانوا يدورون في فلك معين هو فلك الإمام أبي حنيفة الذي رضوا خطته في الاستنباط فانتسبوا إليه، ومن هنا ندرك أن موافقة الحسن لآراء الإمام في الأصول وذهابه مذهبه فيها كان صادراً عن معرفة لدليل الحكم في باب الاجتهاد كما عرفه الإمام وبقية الأصحاب، لا على وجه التقليد كما زعم ابن كمال وغيره، لأن داء التقليد لم يسر بين علماء المسلمين إلا بعد التحاق الأئمة الأربعة بالدار الآخرة، بل إنه لم يعرف إلا بعد منتصف القرن الثالث، أما في عصرهم فلم يحدث لأن كل واحد من هؤلاء الأئمة كان ينهى تلاميذه عن تقليده والأخذ برأيه إلا عن نظر ودليل، فمما روي عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: " لا يحل أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه "[١].

وهذا نص صريح يمنع تقليد الإمام ويأمر تلاميذه بتلمس الدليل ومن علم الدليل بالنظر والاجتهاد فهو مجتهد مطالب بالحجة لا مقلد كما كان - رحمه الله - يوجه جميع تلاميذه إلى الأخذ بما يقوى في نظرهم ويصح عندهم، ولو كان ذلك مخالفاً لما يراه، فيقول فيما رواه عنه أبو يوسف والحسن بن زياد علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه منه[٢] وفي رواية " فهو أولى بالصواب "[٣].

من أجل هذا اختلف تلاميذه معه في كثير من آرائه، وخالف بعضهم بعضاً في اجتهادهم، ولكن هذا الاختلاف في الواقع لا يعد اختلافاً منهجياً في الأصول العامة للمذهب ومفاهيمها عندهم، كما لا يعد اختلافاً في الخطة التشريعية الرئيسية، بل هو اختلاف يرجع إلى اختلاف الفقهاء في الفهم، وتفاوتهم في الإدراك، وتباينهم في الإحاطة بالسنة النبوية الشريفة. وقد اتضحت عوامل هذا الاختلاف كلها تقريباً في غضون ما أسلفته فيما مر من هذا الباب بيد أني أود أن أوجزها هنا لتكون صورة متكاملة لعامل

---

(١) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، للشوكاني: ص ١٨.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٧٥.

(٣) الميزان، للشعراني: ١ / ٥١، الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦، وبهامشه رحمة الأمة في اختلاف الأئمة.

هذا الاختلاف، وهذه هي:

العامل الأول: المسائل الأصولية.

العامل الثاني: التباين في الأعراف الاجتماعية.

والعامل الثالث: التفاوت في القدرات العقلية.

والعامل الرابع: التفاوت في الإحاطة بالسنة أو التحقق من صحتها.

أما العامل الأول:

فقد أشرت فيما سبق إلى بعض المسائل الأصولية التي استنبطتها من فقهه والتي اختلف فيها مع الإمام أو مع بعض أصحابه، كالاختلاف في مخاطبة أهل الذمة بالعقوبات الشرعية، وكالاختلاف في التطبيق على الواجب المؤقت، والقضاء بما يجب به الأداء، وفي الجهل الذي يصلح عذراً لإسقاط التكاليف، ومنها المسائل الأصولية التي ذكرها الدبوسي في تأسيس النظر، وما من شك في أن هذا اللون من الاختلاف يدل دلالة قاطعة على حرية الرأي، وعمق التفكير، واستقلال الاجتهاد.

وأما العامل الثاني:

فقد تحدثت عن أثر هذا الخلاف حين الكلام عن العرف، ومدى أخذ الحسن بن زياد به، وقد مثلت لاختلافه مع الإمام باكتفاء الإمام أبي حنيفة برؤية الدار المبيعة من ظاهرها، وسقوط خيار الرؤية بذلك على حين يرى الحسن وجوب الدخول فيها، ورؤية جميع مشتملاتها حتى المستحم ومجاري المياه ومن ذلك أيضاً الاختلاف في بيان ما يدخل في نفقة المضارب وما لا يدخل وفي ذلك يقول الكاساني: " وأما ثمن الدواء والحجامة والفصد والادهان وما يرجع إلى التداوي وصلاح البدن ففي مال المضارب خاصة، لا في مال المضاربة، وهذا عند محمد، وذكر الكرخي في مختصره أن الحجامة والإطلاء بالنورة والخضاب وحلق الشعر تكون في مال المضاربة عند الحسن بن زياد[1] فالحسن ومحمد متفقان على تحكيم الأعراف والرجوع إليها، فأدخل محمد ما مر من دواء وحجامة وادهان في مال المضارب خاصة بناء عى عرف زمانه على حين خالفه الحسن فأدخل

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ١٠٦، وحاشية الشلبي: ٥ / ٧١، المطبوعة على هامش تبيين الحقائق.

ذلك في مال المضاربة لا في مال المضارب".

والواقع أن الاختلاف بين الحسن بن زياد ومخالفيه من الأحناف في هذه المسائل ونظائرها اختلاف عادة وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كما يقولون.

وأما العامل الثالث:

وهو التفاوت في القدرات العقلية ووجهات النظر الذاتية للأمور فترجع إليه معظم المسائل التي اختلف فيها الحسن مع معاصريه من الفقهاء، لأن الناس بفطرتهم التي فطرهم الله عليها يتفاوتون تفاوتاً بيناً في نزعاتهم الشخصية، وميولهم النفسية، وقدراتهم العقلية، ويتباينون فيما يرتأون من آراء وينزعون إليه من اتجاهات، وما دام الأمر كذلك فلا مناص من أن تتباين أنظارهم وأحكامهم وتتفاوت آراؤهم وأفكارهم، وبخاصة في المسائل الاجتهادية، ومما يندرج تحت هذا السبب التفاوت في فهم النصوص ومن أمثلته: مخالفة الحسن للإمام في فهم مفهوم السجود على الظهر، الوارد في قول عمر - ﷺ - حينما طلب من الناس أن يوسع في المسجد قائلاً: " أيها الناس إن هذا مسجد بناه رسول الله - ﷺ - والمهاجرون والأنصار معه ؛ فمن لم يجد موضعاً فليسجد على ظهر أخيه"، فقال أبو حنيفة إن كان السجود على ظهر شريكه في الصلاة يجوز وإلا فلا وقال الحسن: المراد بالسجود السجود على ظهر القدم، فأما إذا سجد على ظهر شريكه فهو راكع لا ساجد فلا تجزئه[1].

ومن هذا القبيل أيضاً خلافه للإمام في مفهوم الفقراء والمساكين في باب الوقف والوصية والنذر حيث عدهما الحسن بن زياد صنفاً واحداً في حين عدهما الإمام صنفين[2]، وبمثل قول الحسن قال أبو يوسف وابن[3] القاسم وسائر

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٠٧، البناية في شرح الهداية، العيني: ٢ / ورقة / ١٢٩.

(٢) ينظر أحكام الأوقاف، للخصاف: ١٩٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢٩٧، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م.

(٣) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي روى عن مالك وابن الماجشون ومسلم بن خالد رحل إلى مالك وطالت صحبته له ولم يخلط علم مالك بغيره حتى صار أثبت الناس فيه سئل مالك عنه وعن ابن وهب فقال: ابن وهب عالم وابن القاسم فقيه توفي بمصر سنة ١٩١ هـ.

=

أصحاب مالك[1].

ويتضح هذا العامل أيضاً في الاختيار من أقوال الصحابة، والأخذ بالقياس دون استحسان أو العكس والاستصحاب ومراعاة سد الذرائع وما يراه المجتهد أرفق بالناس وأرعى لمصالحهم في الدنيا والآخرة، وأن معظم المسائل الفقهية التي سأعرضها في الباب الثالث سيرجع إلى هذا العامل.

والعامل الرابع:

هو التفاوت في الإحاطة بالسنة أو في التحقق من صحتها، ومما لا ريب فيه أن جميع الفقهاء يأخذون بالسنة كمصدر من مصادر التشريع، ولكنهم ليسوا سواء في معرفتها من حيث الصحة والضعف والسند، ويبدو أن ما تمتع به الحسن من عمر مديد قد ساعده على الاطلاع على كثير من أحاديث الرسول - ﷺ -، ومعرفتها ومدى ما يؤخذ منها وما لا يؤخذ، وربما لم يصل بعضها إلى الإمام أو بعض أصحابه، أو وصلت إليهم ولكنها لم تصح عندهم، فكان الخلاف بينهم في بعض المسائل مرجعه إلى هذا العامل كاختلافهم في آخر وقت العصر، واختلافهم في ميراث المولى الأسفل من المولى الأعلى فيما مر ذكره في الأصل الثاني.

ومجمل القول أن منشأ الاختلاف بين الإمام وصاحبيه وبين الحسن لم يكن اختلاف المنهج المتبع في العمل بالأحاديث أو رفضها، بل تطبيق هذا المنهج في الأخذ بالأحاديث، حيث أتيح لكل واحد منهم ما لم يتح للآخر من طرق روايته للحديث الذي صح عنده، بناء على تطبيق نفس المنهج الذي انتهجوه في العمل بالحديث، وربما وصل الحديث إلى أحدهم ولم يصل إلى الآخر بطرق قوية صحيحة في نظره، ومعلوم أن الحسن بن زياد قد عمر طويلاً، وأنه تيسر له الاطلاع على بعض الأحاديث التي لم يطلع عليها الإمام، وأنه صحت لديه أحاديث لم تصح في نظر الإمام تبعاً لمقاييسه في الأخذ بالحديث.

هذه هي أهم العوامل التي أدت إلى الاختلاف بين الحسن بن زياد وبين معاصريه من

---

=

ينظر تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٢٤٣، الطبعة السادسة.

(١) ينظر تفسير القرطبي: ٤ / ٣٠٠٩ طبع دار الشعب، البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ ورقة / ١١٠، والتحرير في شرح الجامع الكبير: ٤ / ورقة / ١١٢٥.

الفقهاء الذين توثقت صلته بهم وروى لهم وكل ذلك يرجع إلى اختلافهم في معرفة النصوص، أو في فهمها وهذا يؤكد ما انتهيت إليه في هذا المبحث من أن الحسن بن زياد مجتهد مطلق منتسب، وليس مجتهداً في المذهب، أو مجتهد بحفظ الروايات عن الإمام على حد تعبير بعض الكتاب والباحثين، وأنه كان واسع الأفق في اجتهاده، يعمل عقله وفكره إذا أعوزه في المسألة دليل من كتاب أو سنة أو إجماع، وقد كان على يقين بأن مهمة الفقيه هي توجيه الناس إلى حقائق دينهم، وكان يؤمن بأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً، وكان واقعياً في آرائه، وليس أدل على ذلك من احترامه لأعراف المجتمع وعاداته الصحيحة التي تتفق مع مبادئ الإسلام، ولا تتعارض مع قواعده الأساسية، كما أنه كان يجنح إلى التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم في الأخذ بالاستحسان ومراعاة المصلحة حيث لا نص، والأخذ بسد الذرائع خوفاً على المجتمع الإسلامي من أن يصيبه التفكك ويعتريه الشر والفساد. كما كان ذا مشاعر سامية تفيض بالعطف والحنان على الأرقاء، وهذا كله كان انعكاساً لما أشرت إليه في الحديث عن شخصيته في الباب الأول حيث كان شديد الورع عزيز النفس أبياً شجاعاً لا يخاف في الحق لومة لائم.

وهذا كله فيما أظن هو الذي جعل كثيراً من الفقهاء والنقاد والمؤرخين من الأحناف وغيرهم يشيدون بفقه الحسن ؛ ويثنون عليه أجمل الثناء فهذا يحيى بن آدم[١] الذي كان من كبار فقهاء المحدثين بالعراق، وكان أعلم الناس بحديث أهل الكوفة بعد أبي بكر بن

---

(١) يحيى بن آدم بن سليمان الأموي ويكنى أبا زكريا روى عن عن عيسى بن طهمان والثوري والحسن بن حي وأبي بكر بن عياش وغيرهم. وروى عنه أحمد وإسحاق وعلي ابن المديني ويحيى بن معين وغيرهم. وقد وثقه كثير من العلماء فهذا عثمان الدارمي يقول عن ابن معين: أنه وثقه وكذا قال النسائي، وقال الآجري سئل داود عن معاوية بن هشام ويحيى بن آدم فقال يحيى بن آدم واحد الناس، وقال أبو حاتم كان يتفقه وهو ثقة، وقال يعقوب بن أبي شيبة ثقة كثير الحديث، ولم يكن له سن متقدم. وقال سمعت علي ابن المديني يقول يرحم الله تعالى يحيى بن آدم: أي علم عنده، وقال العجلي كان ثقة جامعاً للعلم عاقلاً ثبتاً في الحديث وقال أبو أسامة: ما رأيت يحيى بن آدم إلا ذكرت الشعبي توفي في ربيع الأول سنة ٢٠٣ هـ.

وينظر تذكرة الحفاظ: ١١ / ١٧٥ - ١٧٦، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ٨، طبع بيروت، والفهرست لابن النديم: ص ١ / ٢٢٧.

عياش يقول فيه: ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد[١] ومن علم من هو يحيى بن آدم الذي كان معاصراً للحسن أدرك مكانة الحسن بن زياد، ولو لم تكن سوى هذه الشهادة في حقه لكفى.

وهذا ابن النديم يقول عنه: " وكان فاضلاً عالماً بمذاهب أبي حنيفة[٢] في الرأي " وقال صاحب النجوم الزاهرة: " الحسن بن زياد اللؤلؤي الإمام أحد العلماء الأعلام فقيه عصره "[٣].

وقال ابن العماد الحنبلي: " وكان الحسن رأساً في الفقه "[٤]، وقال الموفق المكي حينما شرع يسرد تلاميذ الإمام أبي حنيفة: " ومنهم اليقظ النبيه، والفهم الفقيه، والورع النزيه الحسن بن زياد اللؤلؤي[٥] ومن الكتاب المحدثين من عده من نبغاء العلماء الذين اتصلوا بالإمام أبي حنيفة "[٦].

ومنهم من عده من فحول فقهاء العراق الذين جالسهم الإمام الشافعي[٧]. حقاً لقد كان الحسن فقيهاً كبيراً ومفتياً جليلاً حتى إنه كان يشار إليه في إيجاد الأجوبة، والحلول لكل معضلة يصعب على فقهاء عصره حلها وإيجاد حكمها.

---

(١) الفوائد البهية ص ٦٠، والفهرست لابن النديم: ص ١ / ٢٠٣، والجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، ومناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، وطبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة: ص ١٢، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١، ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٦٦، وتاريخ الإسلام: مجلد ١١ القسم الأول ورقة ٣.

(٢) الفهرست لابن النديم: ١ / ٢٠٣.

(٣) النجوم الزاهرة: ٢ / ١٨٨.

(٤) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ١٢، وينظر مرآة الجنان وعبرة اليقظان: ٢ / ٢٩.

(٥) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ١ / ١٢٣.

(٦) تاريخ القضاء في الإسلام: ص ٤٠.

(٧) الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول للأستاذ عبد الحليم الجندي: ص ١٢.

فهذا نصير بن يحيى[١] يقول: سأل رجل خلف بن أيوب[٢] عن مسألة فقال: لا أدري، فقال دلني على من يعرف، قال خلف: الحسن بن زياد بالكوفة، قال الرجل: إنه بعيد، قال خلف من أهمه الدين فالكوفة إليه قريبة "[٣] ولقد بلغت منزلة الحسن في الفقه درجة عالية في نظر خلف بن أيوب حتى لقد عده حجة زمانه " قال نصير بن يحيى: قلت لخلف: من الحجة اليوم؟ قال: الحسن بن زياد، فأعدت السؤال ثلاثاً، فقال الحسن هو الحجة "[٤] ويبدو أن معنى الحجة في كلام خلف هو الفقيه المجتهد الذي تتوافر فيه شروط الاجتهاد، والذي ينبغي ألا يخلو منه عصر من العصور، لأن الوقائع والحوادث متجددة، والحاجة إلى معرفة حكم الله فيها مستمرة في كل زمان، وطريق الأحكام الشرعية فيما جد من الحوادث هو الاجتهاد، وفي هذا يقول الشوكاني: " ذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان من مجتهد قائم بحجج الله، يبين للناس ما نزل إليهم قال بعضهم: ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فروض الكفايات. . . ويدل على

---

(١) نصير بن يحيى البلخي هو ممن أدرك الحسن بن زياد وأخذ عنه العلم، روى عنه محمد بن سهم، واجتمع بالإمام أحمد بن حنبل - ﷺ - وتباحث معه في أهل الرأي، وجادله دفاعاً عن أبي حنيفة، قال ابن أبي العوام: حدثني إبراهيم بن أحمد الترمذي سمعت أبا نصر محمد بن سلام البلخي: سمعت نصير بن أبي يحيى البلخي يقول: قلت لأحمد بن حنبل ما الذي نقمتم على هذا الرجل (يعني أبا حنيفة) قال: الرأي فقلت له: فهذا مالك بن أنس ألم يتكلم بالرأي؟ قال بلى، لكن رأي أبي حنيفة خلد في الكتب قلت: فقد خلد رأي مالك في الكتب قال: أبو حنيفة أكثر رأياً منه فقلت له: فهلا تكلمتم في هذا بحصته وهذا بحصته؟ فسكت.

ينظر الطبقات السنية: ٤ / ورقة / ٢٢٦، وفضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام: ورقة ٢٢.

(٢) خلف بن أيوب العامري، ويكنى العامري، ويكنى أبا سعيد إمام بلخ ومفتيها تفقه على محمد وأبي يوسف والحسن وأخذ الزهد عن إبراهيم بن أدهم وصحبه مدة روى عن أسد بن عمرو البجلي، وسمع الحديث من إسرائيل بن يونس وجرير بن عبد الحميد، وروى عنه أحمد ويحيى وأيوب بن الحسن الفقيه الزاهد الحنفي ويحيى بن معين وغيرهم قال الحاكم قدم نيسابور في سنة ٢٠٣ فكتب عنه مشايخنا وذكره ابن حبان في الثقات.

ينظر طبقات الفقهاء، لطاش كبرى زادة: ص ٤٦، والطبقات السنية: ٢ / ورقة / ٨٠ - ٨١، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: ٢ / ٢٤، مطبعة القدس ١٣٥٠ هـ.

(٣) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢٠٩.

(٤) المرجع نفسه: ٢ / ٢٠٩.

ذلك ما صح عنه - ﷺ - من قوله: " لا تزال طائفة[١] من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة "[٢].

فالحسن بن زياد إذن فقيه في قول هؤلاء العلماء، ومن المعلوم في ذلك العصر أنهم ما كانوا يطلقون كلمة الفقيه أو المفتي إلا على المجتهد الذي يملك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فهذه الشهادات الصادقة التي شهدها هؤلاء في حق الحسن لم تدع مجالاً للشك في قدرته على الاجتهاد، وتملكه ناصيته.

## المبحث الثاني

## مكانته في الإفتاء

وفي ختام هذا الفصل أود أن أشير إلى مكانة الحسن بن زياد في الإفتاء، لما لها من علاقة قوية وارتباط وثيق بالاجتهاد، لأن الإفتاء أخص من الاجتهاد، ولا يمكن أن يكون عالم مفتياً بحق إلا إذا كان مجتهداً فأما إذا كان حافظاً لأقوال الإمام فقط فليس بمفت في الحقيقة وهذا ما قرره الأصوليون، فقد جاء في فتح القدير ما نصه: " وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد كالإمام، على وجه الحكاية "[٣].

والواقع أن الحسن بن زياد قد بلغ مرتبة المجتهد المنتسب كما أكدته النتيجة التي انتهينا إليها، وبهذا كان مفتياً له حق الإفتاء، روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: " لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولاها: أن تكون له نية فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور، والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

---

(١) هذا الحديث رواه الحاكم بهذا اللفظ عن ابن عمر، وقد رواه مسلم والترمذي بلفظ آخر. ينظر الفتح الكبير: ٣ / ٣٢١.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: ٢٥٣، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م، بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(٣) حاشية ابن عابدين: ١ / ٦٩، الطبعة الثانية.

والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته.

والرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس.

والخامسة: معرفة[١] الناس، وقد تأكد لي توافر هذه الشروط جميعاً في الحسن بن زياد من واقع دراستي لشخصيته.

فمن لوازم الخصلة الأولى أن يبتغي بفتواه وجه الله تعالى، فلا يجعل لهواه موضعاً في فتواه طمعاً في مال، أو رغبة في جاه أو حظوة لدى سلطان، وهذا ما لمسته بصدق من خلال دراستي الموضوعية لشخصيته.

أما فيما يتعلق بالخصلة الثانية فإنه كان عالماً لأن العلم ضروري لكل مفت إذ به يدرك الحق، ويميز الخطأ من الصواب، وبه يستطيع استنباط حكم الواقعة التي يفتي فيها على ضوء علمه بالأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن والسنة، ومن أفتى بغير علم فقد عرض نفسه لعقاب الله تعالى، فلو لم يتصف الحسن بهذه الخصال لما احترمه الناس ووثقوا بفتياه.

وأما فيما يتعلق بالخصلة الثالثة فقد كان الحسن قوياً في علمه، متمكناً منه، غير ضعيف فيه، حتى لا يفتي خطأ، وإذا كان قد أخطأ مرة كما مر[٢] فلا يفض هذا من منزلته، لأن المفتي قد يكون مجتهداً وقد لا يكون، والمجتهد مأجور في فتياه أصاب أو أخطأ ما دام في سبيل الله، لقوله - ﷺ -: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[٣]، فالمجتهد هو الذي يكون صوابه أكثر من خطئه " وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري "[٤].

أما فيما يتعلق بالخصلة الرابعة فقد كان غنياً عما في أيدي الناس، لأن الغنى هو غنى النفس، وقد وضحت هذا عند الحديث عن شخصيته، حيث كان لا يعرف المداجاة ولا المداهنة حتى مع الخلفاء والأمراء وما ذلك إلا لعفته وورعه، ومن كان عفيف النفس أجله

---

(١) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٦، ٧.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٦، ٧.

(٣) مختصر سنن أبي داود، للمنذري: ٥ / ٢٠٥، بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٤) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية، لعلي القارئ: ورقة ٨ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ١٠٤٠ تيمور. وينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: ٢٥٥، الطبعة الأولى.

الناس، ووثقوا بعلمه، ومتى كان ضعيف النفس زهد الناس في علمه.

أما فيما يتعلق بالخصلة الأخيرة من سعة المعرفة بظروف من يفتهم، والاطلاع على أحوالهم لئلا يروج مكرهم وخداعهم، ويشتبه عليه ظالمهم ومظلومهم - فقد كان الحسن بن زياد على قسط وافر من ذلك بلا شك، إذ كان لا يحجم عن قول الحق في موضع الإقدام، ولا يختار الأقوال الضعيفة، ولا يتتبع الرخص ميلاً لهوى أو محاباة لخليفة، أو إرضاء لأمير، بل كان يفتي لوجه الحق، ولا يخشى لومة لائم، فلم يتسامح في مواقف الشدة ولم يتشدد في مواقف التسامح لأن رائده الحق والعدل، ولا أدل على ذلك مما ذكرته من موقفه الشجاع وجوابه الصريح، في أمان يحيى بن عبد الله الطالبي حينما عزم الرشيد على نقض العهد معه، فهذه الشروط التي اشترطها الإمام أحمد بن حنبل قد توافرت في الحسن بن زياد بلا شك لذا ساغ له الإفتاء في كل ما يعرض عليه من مسائل كغيره من الأئمة، فكان الناس يرجعون إليه في قضاياهم، فيفتيهم معتمداً على نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة، سالكاً طريق الإمام أبي حنيفة، من غير أن يكون مقلداً له لا في الحكم ولا في الدليل، باذلاً ما في وسعه لمعرفة الحكم الشرعي بعيداً عن الهوى والمحاباة، وقد بلغ - رحمه الله - هذه المنزلة الرفيعة بقوة فطرته، ورسوخ ملكته، وسداد عقله، وقوة حجته وحضور بديهته، وغزير معرفته بالآثار، فهو من المفتين الذين تملكوا ناصية الاجتهاد والإفتاء، ولهذا عده ابن القيم من الأئمة المشهورين بالإفتاء، والذين قاموا بنشر الدين والفقه حتى ارتفع اسم الكوفة بذكرهم(١).

ولا عجب في ذلك، فإن مسائله الفقهية وفتاويه الشرعية في المذهب في الطبقة الأولى، مع مسائل أئمة الأحناف وفتاويهم، كما صنفها المتأخرون، فقد جاء في حاشية ابن عابدين ما نصه: " اعلم أن مسائل أصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات، الأولى مسائل الأصول وتسمى ظاهر الرواية أيضاً وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وغيرهم ممن أخذ عن الإمام "(٢).

وقد اعتاد الفقهاء المتأخرون في كتبهم أن يبينوا القول الذي عليه الفتوى، ليتبعه

(١) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١ / ٢٦.

(٢) حاشية ابن عابدين: ١ / ٦٩، الطبعة الثانية.

المفتي في فتياه فقالوا إن ما اتفق عليه أصحابنا من الروايات الظاهرة يفتى به قطعاً، واختلفوا فيما اختلف فيه الإمام وأصحابه ثم قالوا الأصح أن تكون الفتوى على الإطلاق بقول أبي حنيفة، ثم بقول أبي يوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن بن زياد، وقيل إذا كان أبو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار، والأول أصح إذا لم يكن المفتي مجتهداً "[1].

ويبدو أن هذه النظرية مبنية على منزلتهم في الاجتهاد حيث لم يرق الحسن منزلتهم، ولم يكن مثلهم مجتهداً مطلقاً مستقلاً، لذلك فإن آراءه الفقهية لا تصل إلى درجة آرائهم، وهذه النظرية هي التي أملت على هؤلاء الفقهاء أن تكون الفتوى في المذهب على هذا النحو من الترتيب ؛ وإلى هذا يشير ابن عابدين بقوله:

وحيث لم يوجد له اختيار — فقول يعقوب هو المختار[2]

ثم محمد فقولـــه الحســـن — ثم زفر وابن زياد الحسن

وقيل بالتخيير في فتـــواه — إن خالف الإمام صاحباه

وجاء في آخر كتاب الحاوي:

ومتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول أبي يوسف، ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الأكبر فالأكبر إلى آخر من كان من كبار الأصحاب[3].

ويرى بعض الفقهاء أن تكون الفتوى على قول الإمام الأعظم في العبادات مطلقاً وأن هذا هو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف كما في طهارة الماء المستعمل، وأن الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته[4].

ولكن هؤلاء الفقهاء الذين ذهبوا هذا المذهب في اختيار الفتاوى قد يجدون أنفسهم

---

(١) المصدر نفسه: ١ / ٧٠، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٦ / ٩٢، والفتاوى الهندية: ٣ / ٣٠١، ورسالة في القول المختار من الأقوال المختلفة في مذهب الحنفية ورقة ٢، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (٣٥٨٩) ٥٩٨٦٨.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين: ص ١٦، طبع سنة ١٣٢٥ هـ على نفقة محمد هاشم الكتبي.

(٣) المصدر السابق: ص ١٦.

(٤) ينظر منظومة رسم المفتي، لابن عابدين: ص ٣٤.

أمام مسائل جمة تضطرهم إلى ترجيح قول بعض أصحاب أبي حنيفة عليه، فأما بالنسبة للحسن بن زياد فقد اختار بعض الفقهاء بعض آرائه للفتوى، كاختيار الحلواني لقول الحسن في طهارة ماء النفطة في كونه لا ينقض الوضوء لما فيه من توسعة لمن أصيب بالجرب والجدري[(١)]، وكاختيارهم لقوله في عدم انعقاد نكاح المرأة البالغة الحرة من غير كفء خلافاً للشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف دفعاً للضرر عن الأولياء، لئلا يعيروا فقال فخر الدين الفتوى على قول الحسن في زماننا[(٢)] وكاختيارهم قول الحسن في حد من سكر من النبيذ سداً للذريعة، ولغلبة الفساد بشربه[(٣)].

وكذلك الحال بالنسبة للإمام زفر فقد اختاروا قوله في صلاة المريض وهو القعود في الصلاة كهيئة المتشهد إن كان قادراً على القعود في جميع صلاته، وعليه الفتوى خلافاً للإمام حيث قال فيما روي عنه: أنه يجلس كيف شاء من غير كراهة إن شاء محتبياً، وإن شاء متربعاً، وإن شاء على ركبتيه كما في التشهد[(٤)] وهناك ما يقرب من عشرين رأياً لزفر في مختلف الأبواب عليها الفتوى في المذهب الحنفي[(٥)].

وكذلك الحال بالنسبة للصاحبين، فقد كان ترتيب استحقاق ذوي الأرحام موضع خلاف بين الصحابة - رضي الله عنهم -، وكانت طريقة محمد هي المختارة في المذهب للفتوى حتى نهاية الخلافة الإسلامية أما فقهاؤنا المعاصرون فقد اختاروا طريقة أبي يوسف لسهولتها ويسر تطبيقها، وإن خالفت طريقة محمد أحياناً[(٦)].

وهذا كله يدل على أن تقديم رأي أبي حنيفة مطلقاً أو في العبادات فقط ليس مطرداً،

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٣٤، وحاشية الشلبي: ١ / ٨، المطبوع على هامش تبيين الحقائق.

(٢) حاشية أبي السعود: ٢ / ٢٧، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٤ / ورقة ٥٥.

(٣) الفتاوى الهندية: ٥ / ٤١٤، الطبعة الثانية، وينظر فتاوى قاضي خان: ٣ / ٢١٧.

(٤) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٣٠.

(٥) المرجع نفسه: ٢٣٠ - ٢٥٠.

(٦) ينظر أحكام التركات والمواريث، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٤٦ - ٢٤٧، طبع ونشر دار الفكر العربي، وينظر أحكام الأسرة في الإسلام، لمحمد سلام مدكور هامش: ص ٢٠٩ طبع دار النهضة سنة ١٩٦٩ م.

وكذلك قول صاحبيه أبي يوسف ومحمد.

والواقع أن الأمر في اختيار الرأي للفتوى يحتاج إلى نظرة موضوعية تراعى فيها قوة الدليل دون تأثر بالعواطف والأشخاص، وهذا ما رجحه القدسي في الحاوي فعبر عنه بقوة المدرك " أي الدليل " أي أن من له قوة إدراك لقوة المدرك يفتى بالقول القوي المدرك[١] وهذا هو الصحيح والراجح في رأيي.

وحين يكون في المسألة الواحدة أكثر من قول فقد وضع العلماء علامات وإشارات تعرف بها الأقوال الصحيحة أو الراجحة من غيرها، لتكون بمثابة المصباح الذي ينير الطريق لكل مفت فقالوا إذا جاء بعد أحد الأقوال: وعليه الفتوى وبه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل الأئمة، وهو الصحيح أو الأصح أو الأظهر أو الأوجه أو المختار ونحو ذلك مما يدل على اختيار هذا القول للفتوى.

ومن خلال دراستي الموضوعية لما جمعته من فقه الحسن عثرت على عدة مسائل يفتى بها في المذهب عند نقاد المذهب في أبواب مختلفة لذا أرى من المناسب أن أذكر بعضها إضافة إلى ما مر في ثنايا ما سبق من البحث، منها ما يأتي:

**الفتوى الأولى: في القضاء:**

جاء في فتاوى قاضي خان: " رجل عليه دين لرجل فطالبه صاحبه فقال المدين: إن لم أقض مالك اليوم فامرأتي طالق، أو عبدي حر ثم تغيب عنه الطالب، فخاف الحالف أن يحنث في يمينه، فجاء إلى القاضي وقص عليه القصة، فنصب القاضي للغائب وكيلاً في قبض دينه، فدفع إليه المال، وحكم القاضي بذلك، ثم رفع ذلك لقاضٍ آخر. قال أبو يوسف – رحمه الله – قضاء الأول باطل وذكر الناطفي في الواقعات عن الحسن بن زياد – رحمه الله تعالى – أن القاضي ينصب وكيلاً عن الغائب، ويدفع إليه المال، ولا يحنث الحالف، وقال الناطفي وعليه الفتوى "[٢].

**الفتوى الثانية: في اليمين:**

جاء في الرائق: " إذا قال الرجل لامرأته إن لم تجيئي إلى الفراش هذه الساعة فأنت

---

(١) ينظر حاشية ابن عابدين: ١ / ٧١.

(٢) فتاوى قاضي خان: ٢ / ٤٨٤.

طالق وهما في التشاجر فطال بينهما كان على الفور حتى لو ذهبت إلى الفراش لا يحنث، فإن خافت فوت الصلاة فصلت، قال نصير بن يحيى: حنث الرجل، لأن الصلاة عمل آخر فينقطع به فور الأول، وقال الحسن: الصلاة إذا خافت خروج وقتها فصلت لا ينقطع بها الفور فلا يحنث، وعليه الفتوى "[١].

**الفتوى الثالثة: في اليمين أيضاً:**

وجاء في الفتاوى الهندية: حلف لا يركب مركباً فركب سفينةً في الفتاوى حنث رواه ابن هشام، وقال الحسن في المجرد: لا يحنث وعليه الفتوى كذا في الفتاوى الغياثية[٢].

**الفتوى الرابعة: في الوصية:**

جاء في فتاوى أبي الليث - رحمه الله-: إذا قال أوصيت بمائة درهم لمسجد كذا أو لقنطرة كذا نص محمد - رحمه الله تعالى - أنه جائز وهو لمرمتها وإصلاحها وبه أخذ ابن مقاتل.

وقال الحسن بن زياد: إذا لم يسم مرمة ولا إصلاحاً فالوصية باطلة، وقد روي ذلك عن غير واحد من أصحابنا وعليه الفتوى[٣].

**الفتوى الخامسة: في الوصية أيضاً:**

جاء في أحكام الأوقاف: رجل أوصى بثلث ماله للأحوج من قرابته وكان في قرابته من يملك مائة درهم، ومنهم من يملك خمسين درهماً قال الحسن: يعطي كل من يملك منهم خمسين درهما حتى يستوي كلهم في المائة ثم يقسم ما يبقى بعد ذلك عليهم جميعاً، قال أبو بكر والوقف عندي بمنزلة هذا[٤].

**الفتوى السادسة: في القصاص:**

جاء في فتاوى قاضي خان إذا ضرب رجل سن إنسان فتحرك ينتظر حولاً لأن سن البالغ لا ينبت إلا نادراً، وسن الصبي ينبت فينتظر فإن لم ينبت كان عليه أرشها، وقال

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٣ / ٢٩٦ ، ٤ / ٢٤٣.

(٢) الفتاوى الهندية: ٢ / ٨٠، وحاشية الطحطاوي: ٢ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣) الفتاوى الهندية: ٦ / ٩٧.

(٤) أحكام الأوقاف، للخصاف: ص ٦٤، الطبعة الأولى.

الحسن – رحمه الله تعالى – تجب حكومة عدل[١] وبه أخذ الفقيه أبو الليث[٢].

**الفتوى السابعة: في القصاص أيضاً:**

وجاء في فتاوى قاضي خان أيضاً: من فقأ العين اليمنى من رجل وكانت اليسرى من الفاقئ ذاهبة، وعينه اليمنى صحيحة يقتص له من عينه اليمنى ويترك أعمى، أما إذا فقأ عيني رجل عمداً وكانت حولاء لا يضر حولها بقوة إبصارها، ولا ينقص منه شيئاً فإنه يقتص منه، وإن كان الحول شديداً يضر ببصره ففقئت كان فيها حكومة عدل[٣] وجاء في حاشية الطحطاوي " أن ما ذكر عن الحسن هو المعتمد وغيره ضعيف "[٤].

**الفتوى الثامنة: في إجارة الحلي:**

جاء في الفتاوى الهندية: ذكر عن الحسن – رحمه الله تعالى – أنه قال: لا بأس بأن يستأجر الرجل حلي الذهب بالذهب، وحلي الفضة بالفضة، وبه[٥] نأخذ وجاء في المبسوط: " وبه نأخذ، فإن البدل بمقابلة منفعة الحلي دون العين، ولا ربا بين المنفعة وبين الذهب والفضة ثم الحلي عين منتفع به، واستئجاره معتاد فيجوز[٦].

**الفتوى التاسعة: جهر المنفرد في صلاته:**

وجاء في حاشية الشلبي: " ويخير المنفرد فيما يجهر فيه كمتنفل الليل أي إن شاء جهر وهو أفضل، ليكون الأداء على هيئة الجماعة وبهذا كان أداؤه بأذان وإقامة أفضل، وروي في الخبر أن من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة، ولكن لا يبالغ في الجهر مثل الإمام لأنه لا يسمع غيره، وإن شاء خافت لأنه ليس خلفه من يسمعه ولا يخير فيما لا يجهر فيه بل يخافت فيه حتماً وهو في الصحيح أي ولو جهر

---

(١) فتاوى قاضي خان: ٣ / ٤٤٥.

(٢) هو النصر بن محمد أبو الليث السمرقندي فقيه مشهور، إمام الهدى له تفسير القرآن وكتاب النوازل في الفقه وخزانة الأكمل وتنبيه الغافلين وبستان العارفين توفي سنة ٢٩٣ هـ.
ينظر تاج التراجم لابن قطلوبغا: ص ٢٤١، الجواهر المضيئة: ٢ / ١٩٦.

(٣) فتاوى قاضي خان: ٣ / ٤٤٨.

(٤) حاشية الطحطاوي: ٤ / ٢٦٩، والفتاوى الهندية: ٦ / ٩.

(٥) الفتاوى الهندية: ٤ / ٤٦٨.

(٦) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٥ / ١٦٩ – ١٧٠.

يكون مسيئاً كذا ذكره الحسن بن زياد في كتاب الصلاة[1].

**الفتوى العاشرة: جواز استعمال الدف في الأعراس:**

إن استماع الملاهي حرام كالضرب بالقضيب والدف والمزمار لقوله عليه الصلاة والسلام: «استماع الملاهي معصية، والجلوس عليها فسق والتلذذ بها كفر» وهذا الحديث خرج على وجه التشديد لا الكفر، ولما روي أنه عليه الصلاة والسلام أدخل إصبعيه في أذنيه لئلا يسمع صوت الشبابة، ولكن الحسن أفتى بضرب الدف في العرس فقال: لا بأس بالدف في العرس ليشتهر ويعلن النكاح لقوله عليه الصلاة والسلام: «أعلنوا النكاح ولو بالدف»[2].

**الفتوى الحادية عشرة: ومن فتاويه فيمن عطس وقت الخطبة ما يصنع؟**

فقال: " إنه يحمد الله في نفسه، ولا يحرك شفتيه وإذا فرغ الإمام من الخطبة يحمد الله بلسانه[3] ويبدو أنه استند إلى قوله - ﷺ - فيما رواه الطبري عن ابن عمر أن الرسول - ﷺ - قال: إذا صعد الخطيب المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام، أو لما رواه الكمال بن الهمام عن علي وابن عباس وابن عمر أنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد صعود الإمام إلى المنبر، وقول الصحابي حجة عند الحسن وغيره من أئمة الأحناف، إلا الكرخي ومن ذهب مذهبه.

**الفتوى الثانية عشرة: ومن فتاويه أيضاً حينما سئل عن جنب يغتسل فانتضح من غسله في إنائه أيفسد عليه الماء أم لا؟**

فقال: إنا نرجو من رحمة الله ما هو أوسع من هذا، أشار إلى أن ما لا يستطاع

---

(١) حاشية الشلبي: ١ / ١٢٧، المطبوع على هامش تبيين الحقائق.

(٢) ينظر تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٨ / ٢١٥، وحاشية الطحطاوي: ٤ / ١٧٦، والاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٣ / ١٢٠، لقد روي هذا الحديث عن عائشة بلفظ آخر قال رسول الله - ﷺ -: «أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف» كما روي عن عامر بن عبد الله بن الزبير بلفظ «أعلنوا النكاح» عند أحمد والحاكم.

ينظر سنن الترمذي: ٣ / ٣٩٩، وسبل السلام: ٣ / ١٢٥.

(٣) حاشية الشلبي: ١ / ٢٢٣.

الامتناع منه، والاحتراز عنه يكون عفواً فإن كان ذلك الماء يسيل في إنائه لم يجز الاغتسال بذلك الماء[١] لأن الكثير يمكن الاحتراز عنه فلا يجعل عفواً، وهذه الفتوى بناء على أصله السابق: أن القليل من الأشياء معفو عنه.

**الفتوى الثالثة عشرة**: ومنها أيضاً فتواه في رجل أعطى رجلاً دراهم ليتصدق بها تطوعاً، ثم نوى الآمر أن يكون ذلك من زكاة ماله، ثم تصدق المأمور جاز ماله، وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يمين ثم نوى الآمر عن زكاة ماله جاز، لأن الآمر هو المؤدى من حيث المعنى وما المأمور إلا نائب عنه[٢].

هذه هي بعض فتاوى الحسن التي رجحها بعض العلماء، وأخذ بها في المذهب الحنفي، وهي صورة توضح كيف كان الحسن بن زياد يعالج شؤون الناس ومشكلاتهم في فتاويه، على وجه يحقق العدالة والمصلحة، ويتلاءم مع العرف والعادة، ويتفق مع روح الشريعة السمحة، وينسجم مع منهجها في التيسير على الناس، ورفع الحرج والضيق عنهم، وما جاءت الشريعة الإسلامية إلا لتحقيق ذلك، قال سبحانه وتعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [٣].

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٤٦.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٤٠ - ٤١.

(٣) سورة البقرة: آية ١٨٥.

# الفصل الثالث

## أثر الحسن في الفقه الحنفي

ويشتمل على ثلاثة مباحث

## المبحث الأول

## أثره في الرواية

من الثابت لدى الفقهاء أن الحسن بن زياد كان أحد الأئمة الأربعة المشهورين الذين شاركوا أبا حنيفة في تأسيس المذهب الحنفي، وترسيخ مبادئه وتدوين آرائه، وبث أقواله بين المسلمين أينما كان وحيثما حل، فهو بالإضافة إلى ما تركه من أثر في نمو الفقه وازدهاره له آثار أخرى لا تقل في أهميتها عن أثره في ازدهار الفقه، وهذه الآثار تتجلى في ثلاثة أمور هي:

الرواية والتخريج والتفريع، وسأتكلم عن كل منها بإيجاز.

أما أثره في الرواية فقد كان الحسن أغزر أصحاب الإمام رواية عنه، وأكثرهم اهتماماً بأقواله وعكوفاً عليها، حتى امتاز عن جميع الأصحاب بكثرة حفظه لها، وبهذا وصفه كثير ممن ترجموا له فهذا السمعاني يقول: " وكان الحسن عالماً بروايات أبي حنيفة[١] حافظاً لها[٢]"، ولعل هذه الشهرة في حفظ الروايات قد حازها من طول صحبته للإمام، حيث كان أكبر أصحابه كما يقول العيني[٣]، وحيث طالت ملازمته له أكثر من غيره من الأصحاب، ومن أراد أن يدرك منزلة الحسن في الرواية فلينقل بصره في مطولات كتب الفقه الحنفي، فإنه لن يجد باباً من أبواب الفقه أو موضوعاً من موضوعاته إلا وفيه عشرات الروايات عن الإمام، ولغزارة هذه الروايات عن الإمام خيل لابن فضل الله

---

(١) الجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، والطبقات السنية: ١ / ورقة / ٤٩١.

(٢) الفوائد البهية: ص ٦١.

(٣) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: القسم الثاني ج ٣ / ورقة / ٣٣٤، معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم ٣٣٤ / تاريخ سليم أغا.

العمري فيما يبدو أن ينعته بالتفرد في الرواية عن أبي حنيفة في وقته[١]، والصحيح أن كل أصحاب الإمام رووا عنه بيد أن الحسن بن زياد كان أوفرهم من الرواية نصيباً.

ومن خلال بحثي عن فقهه وجدت أن روايته لم تكن مقتصرة على الإمام وحده، بل تعدت ذلك إلى الرواية عن أصحابه، كزفر وأبي يوسف، فهو لم يكن حافظاً لرأي الإمام أبي حنيفة وحده، وإنما كان حافظاً لبعض آراء أصحابه أيضاً، وقد أشار الذهبي[٢] والخطيب إلى هذا[٣].

فهذه السعة في الرواية والغزارة في حفظها إن دلتا على شيء فإنما تدلان على عظيم اهتمامه بأقوال أهل الرأي، وعلى أثره الكبير في المذهب الحنفي.

ومن الملاحظ أن لهذه الروايات مكانة في الفقه الحنفي، إذ كثيراً ما كانت ترجح على غيرها من الروايات وبخاصة الروايات المذكورة في كتب ظاهر الرواية كالمبسوط، والترجيح بين الروايات في المذهب الحنفي يكون أولاً بمرتبة الكتب التي اشتملت عليها، فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى، ولا تعتبر روايات غيرها مع وجودها.

والمسائل التي تسمى بظاهر الرواية في المذهب الحنفي هي تلك المسائل المروية عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وغيرهم ممن أخذ عن الإمام أبي حنيفة، وقد جاء في الفتاوى الخانية أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقاً للأصول، فقد جاء فيها: " وإذا كانت المسألة في غير ظاهر الرواية فإن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها، وكأن غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية، وذلك بشهادة الأصول له، والأصول معتمدة في تخريجها على ظاهر الرواية، وإذا كانت مخالفة للأصول فقد اعتراها الضعف من ناحيتين من ناحية سندها وروايتها، ومن ناحية شذوذها، وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة كأن تكونا في ظاهر الرواية أو في غيرها وكلتاهما لا تعارض الأصول، ولا يمكن اعتبارها شاذة، فإنه

(١) مسالك الأبصار: ج ٣ القسم الثالث ورقة ٤٧٧.

(٢) ينظر تاريخ الإسلام مجلد ١١ القسم الأول ورقة ٣.

(٣) ينظر تاريخ بغداد: ٧ / ٣١٤.

يتحرى عن أصحهما بقوة الرواة أو بملابسات تقترن بها، ونحو من أسباب التحري "[١]

وهناك مئات المسائل رواها الحسن عن الإمام في مختلف أبواب الفقه، مبثوثة في كتب الفقه هنا وهناك، وقد رجح العلماء كثيراً منها، وأوثر هنا ذكر بعضها على سبيل المثال كما يلي:

**المسألة الأولى:**

جواز المزارعة المشروطة بشرط لا منفعة فيه لأحد روى الحسن عن أبي حنفية أنه لو شرط أحد المزارعين في المزارعة أن لا يبيع الآخر نصيبه ولا يهبه، فالمزارعة جائزة، والشرط باطل وهذا ما صححه صاحب البدائع بقوله: " والصحيح ما ذكر في المزارعة، لأن هذا شرط لا منفعة فيه لأحد، فلا يوجب الفساد، وهذا لأن فساد البيع في مثل هذه الشروط لتضمنها الربا، وذلك بزيادة منفعة مشروطة في العقد، لا يقابلها عوض، ولم يوجد في هذا الشرط، لأنه لا منفعة فيه لأحد، إلا أنه شرط فاسد في نفسه، لكن لا يؤثر في العقد، فالعقد جائز والشرط باطل "[٢].

**المسألة الثانية:**

من صام تطوعاً يصير صائماً عما نوى.

من كان مريضاً أو مسافراً فصام رمضان بنية التطوع ففي ظاهر الرواية أنه يصير صائماً عن رمضان، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أنه يصير صائماً عما نوى، وهو اختيار شيخ الإسلام صاحب الهداية، والقاضي الإمام فخر الدين، وجماعة غيرهما[٣].

**المسألة الثالثة:**

وجوب إرضاع المطلقة في مدة العدة من غير أجر.

روى الحسن عن الإمام أبي حنيفة " أن إرضاع المطلقة طفلها في مدة العدة واجب لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ ﴾ وهو أمر بصيغة الخبر، وهو آكد، فلا يجوز

(١) أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ١٧٠.

(٣) كشف الأسرار، النسفي: ١ / ٢٣٣، وينظر حاشية أبي السعود: ١ / ٤٢٣.

أخذ الأجرة عليه، ولهذا لا يجوز أن تأخذ الأجرة على خدمة البيت من الكنس وغيره، وقيل إذا كانت معتدة عن طلاق بائن جاز استئجارها. ورواية الحسن أرجح. وقد اختارها صاحب الهداية "[١].

**المسألة الرابعة:**

استحباب تأخير الصلوات في اليوم الغائم روى الحسن عن الإمام أبي حنيفة أنه يستحب التأخير في كل الصلوات يوم الغيم، لأن في التأخير تردداً بين الأداء والقضاء، وفي التعجيل بين الصحة والفساد، فكان التأخير أولى "[٢] وقد اختارها الاتقاني[٣].

**المسألة الخامسة:**

وجوب نفقة خادم الزوجة على الزوج إذا كان موسراً.

روى الحسن بن زياد عن الإمام أنه على القاضي أن يفرض على الزوج نفقة خادم الزوجة إذا كان موسرا وهي الأصح وعدم وجوب نفقته على الزوج عند إعساره، لأن الإنفاق مقيد بيسار الزوج "[٤].

**المسألة السادسة:**

جواز حج المرأة إذا قدرت على نفقة محرمها روى الحسن بن زياد عن الإمام أنه يجوز للمرأة أن تحج إذا قدرت على نفقة نفسها ونفقة محرمها، وقد رجحها ابن عابدين[٥].

يخلص لنا من هذا كله أن الحسن بن زياد كان أحد التلاميذ الكبار الذين كان لهم الفضل الكبير في الحفاظ على فقه الإمام وإن ما بذله من جهود في هذا السبيل يعد دليلاً واضحاً على مدى أثره في الفقه الإسلامي، إذ لولاه لضاع الكثير من تراث هذا الإمام الأعظم - رحمه الله تعالى-.

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٦٣.

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٨٥.

(٣) حاشية أبي السعود: ١ / ١٤٣.

(٤) الجوهرة النيرة: ٢ / ٨٦، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٤ / ١٩٩، واللباب: ٢ / ٨٦، المطبوع على هامش الجوهرة النيرة.

(٥) ينظر مجموعة رسائل ابن عابدين: ١ / ١٧ - ١٨، نشر محمد هاشم الكتبي، طبعة سنة ١٣٢٥ هـ.

# المبحث الثاني

## أثره في التخريج

وأما أثر الحسن بن زياد في التخريج فله مكانة مرموقة فيه بين أصحاب الإمام، والمقصود بالتخريج استنباط أحكام المسائل التي لم يعرف للإمام أبي حنيفة رأي فيها، وبعبارة أوضح هو الحكم في مسألة لم تكن موجودة في عصر الإمام، ولم يؤثر عنه حكم فيها لذلك عمد الحسن وغيره من أصحاب الإمام كأبي يوسف ومحمد بن الحسن إلى استنباط أحكام هذه المسائل الجديدة، وذلك ببنائها على الأصول العامة التي بني عليها الاستنباط في المذهب، نقصد أصول الإمام وقواعده، وأحكامه في المسائل المناظرة لهذه المسألة، بالقياس والتفريع على أحكامها، وذلك أن الإمام - رحمه الله - كان يفتي ويجتهد في المسائل التي وجدت في عصره، وكانت تحت بصره فلما توفاه الله عز وجل خلفه في هذا النوع من الاجتهاد أصحابه المجتهدون ومنهم الحسن بن زياد الذي بذل كل ما في وسعه في الاجتهاد على أصول الإمام أبي حنيفة التي ارتضاها، وقواعده التي التزمها، لإيجاد الحل المناسب لكل ما جد في عصره من المسائل والوقائع التي لم تكن موجودة في عصر الإمام أبي حنيفة.

والذي أستخلصه مما تقدم أن التخريج على مذهب أيٍّ مجتهد من المجتهدين لا بد له من عاملين:

أحدهما: أن يكون له أصول مقررة ثابتة، أوله أحكام في فروع عرفت بالرواية عنه أو يمكن معرفتها بالاستنباط.

وثانيهما: أن يكون في مذهب المجتهد رجال مجتهدون يسلكون منهجه في الاجتهاد، ولديهم القدرة على الاستنباط، لكي يمارسوا التخريج على وجهه السليم ومن الثابت أن هذين الأمرين قد توافرا لمذهب الإمام أبي حنيفة[١].

وقد بينت فيما سلف منزلة الحسن بن زياد في الاجتهاد، وأنه كان من المجتهدين

---

(١) ينظر: أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة: ص ٤٥٢، وتاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبي زهرة: ص: ١١٨ - ١١٩.

المنتسبين لمذهب الإمام، فكما اجتهد في استنباط أحكام خالف فيها الإمام - كذلك اجتهد في إيجاد أحكام لمسائل لم تكن في عصر الإمام، وذلك بتخريجها على أصوله وقواعده، فقاس المسائل التي وجدت في عصره ولم تكن موجودة في عصر الإمام على ما كان في عصر الإمام من مسائل مناظرة مبنية على أصوله وقواعده.

وللحسن بن زياد مسائل كثيرة في التخريج منثورة في كتب الفقه الحنفي هنا(١) وهناك وقد رجح السرخسي بعضها في باب تزاحم الوصايا، وقبل التمثيل على ذلك لابد أن أوضح معنى تزاحم الوصايا فأقول:

من المعلوم لدى جمهور الفقهاء أن الأصل في الوصايا أن تكون اختيارية، وقد ندب إليها الشارع براً بالأقربين ورحمة بالمحتاجين، ولا تجب على الشخص إلا إذا كان عليه حق لله أو للعباد، كالوصية بأداء الكفارات، والزكوات التي قد فاتته في حياته ؛ ولهذا جاز لها أن تتعدد، فإذا تعددت ولم يتسع لها الثلث إذا لم يجز الورثة، أو أجازوا وكانت التركة لا تتسع لها جميعا - فعندئذ يكون التزاحم إذ لا يمكن تنفيذها كلها، أما إذا كان الثلث يسعها أو كانت التركة تسعها، وقد أجازها الورثة، أو لم يكن ورثة قط فإن الوصايا كلها تنفذ ولا تزاحم فيها حينئذٍ.

وإذا كانت الوصايا جميعها اختيارية فلذلك ثلاثة أحوال:

الأول: أن تكون الوصايا كلها للعباد.

الثاني: أن تكون كلها للقربات.

الثالث: أن يكون بعضها للعباد وبعضها للقربات، والذي يخص البحث هو الحال الأول، فالحكم في هذه الحال على الوجه الآتي:

إذا أوصى وكان له ورثة، فأما أن يجيزوا أو لا يجيزوا، فإن لم يجيزوا ولم يسع الثلث

---

(١) ينظر على سبيل المثال المبسوط: ٢٧ / ١٥٠ - ١٥١، ١٦٨. ٢٨ / ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ٢ / ١٧٨ - ١٧٩.

وينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٤ / ٢٠٥ و ٦ / ١١١ و ٧ / ٣٧٥ - ٣٧٦، فتاوى قاضي خان: ٢ / ٢٨١، وشرح فتح القدير: ٣ / ١٨١ - ١٨٢، وحاشية الشلبي: ٦ / ١٨٨، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٢٦٠، والتحرير في شرح الجامع الكبير: ٥ / ورقة / ١٦٢٣، ٤ / ورقة ١١٨٥ - ١١٨٦.

جميع الوصايا قسم الثلث بين أصحاب الوصايا بالمحاصة فلو أوصى بثلث وسدس ونصف ولم يجز الورثة ما زاد عن الثلث، وتزاحمت هذه الوصايا بالثلث وزع بنسبة ما لكل منهم، والطريق لذلك أن نستخرج المضاعف البسيط لمقام هذه الكسور وهو.

$$\frac{١}{٣}،\ \frac{١}{٦}،\ \frac{١}{٢} = \frac{٤،\ ٢،\ ٦}{١٢}$$

فصاحب النصف له ستة سهام، وصاحب الثلث له أربعة سهام، وصاحب السدس له سهمان، فيقسم ثلث التركة بين هذه الوصايا المتزاحمة لصاحب النصف (٦) ولصاحب الثلث (٤) ولصاحب السدس (٢) فلو كان ثلث التركة يساوي (٢٤٠ فداناً) أخذ صاحب النصف (١٢٠ فداناً) وصاحب الثلث (٨٠ فداناً) وصاحب السدس (٤٠ فداناً).

وإن أجاز الورثة الوصايا كلها وضاقت التركة عن تنفيذها، ذهب الصاحبان إلى أنها تقسم أيضاً بنسب الوصايا، وذهب الإمام إلى أنها تقسم بطريق المنازعة.

فلو أوصى لرجل بثلث ماله، والآخر بجميع ماله، وأجازت الورثة فعند الصاحبين يقسم المال بنسبة (١) واحد إلى ١/ ٣ ولكنهم اختلفوا في تخريج طريق المنازعة الذي قال به الإمام.

فقال أبو يوسف ومحمد، لا منازعة لصاحب الثلث فيما زاد على الثلث وهو الثلثان فيسلم للموصى له بالجميع وقد استوت منازعتهما في الثلث فيكون بينهما نصفين.

$$\frac{١}{٣} \div ٢ = \frac{١}{٣} \times \frac{١}{٢} = \frac{٢}{٦}$$ لصاحب الثلث.

أما الموصى له بالكل فيأخذ:

$$\frac{٢}{٣} \times \frac{١}{٦} = \frac{٤ + ١}{٦} = \frac{٥}{٦}$$

فلو كانت التركة ١٢٠ فداناً أخذ صاحب الثلث ٢٠ فدناً وصاحب الكل ١٠٠

فداناً وقال الحسن: هذا التخريج خطأ، والصواب على قول أبي حنيفة أن المال يقسم بينهم أرباعاً بطريق المنازعة وبيان ذلك كما يلي:

يبدأ بقسمة الثلث فإن حقهما فيه على السواء فيكون بينهما نصفين

$$\frac{1}{6} \div 2 = \frac{1}{6} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{12}$$

كما يأتي:

حصة الموصى له بالثلث تساوي:

$$\frac{1}{6} + \frac{1}{12} = \frac{2+1}{12} = \frac{3}{12} = \frac{1}{4}$$

وحصة الموصى له بالكل تساوي $1 - \frac{3}{12} = \frac{9}{12} = \frac{3}{4}$

فإذا ترك ١٢٠ فداناً تكون حصة الموصى له بالثلث ٣٠ فداناً وحصة الموصى له بالكل ٩٠ فداناً.

وقد رجح السرخسي تخريج الحسن بن زياد في هذه المسألة بقوله: وتخريج الحسن - رحمه الله - أصح، وعلل ذلك بقوله: " فإن على ما ذكره محمد - رحمه الله - يؤدي إلى ألا ينتفع صاحب الثلث بالإجازة أصلاً، لأنه لو لم تجز الوصية لهما كان الثلث بينهما نصفين ثم يأخذ صاحب الثلث سدساً آخر من الورثة بالإجازة ليسلم له كمال حقه فكذلك عند الاجتماع ينبغي أن ينتفع كل واحد منهما بالإجازة وذلك فيما قلنا "[1].

وكذلك رجح السرخسي تخريج الحسن بن زياد على تخريج محمد بن الحسن فيما

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١٢١ - ١٢٢، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٧ / ١٦٨، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ٣٧٢ - ٧٦٢، وحاشية الشلبي: ٦ / ١٨٨، والتحرير في شرح الجامع الكبير: ٤ / ورقة ١٨٥.

لو أوصى الرجل بجميع ماله والآخر بسدس ماله فأجازوا فقال بعد أن بسط المسألة: "فعرفت أن الصحيح من الطريق ما ذهب إليه الحسن "(١).

ومن المسائل التي رجح السرخسي فيها تخريج الحسن بن زياد أيضاً المسألة المعروفة في كتب الفقه بالمسألة الثقفية نسبة إلى أبي عاصم الثقفي قال: سألني إبراهيم عن رجل أوصى بنصف ماله وثلثه وربعه فأجازوا قلت: لا علم لي بها، قال لي: خذ مالاً له نصف وثلث وربع ذلك اثنا عشر، فخذ نصفها (٦) وثلثها (٤) وربعها (٣) فاقسم المال على ذلك وهذا قول أبي يوسف ومحمد.

وقال أبو حنيفة - رحمه الله-: المال بينهم عند إجازة الورثة على طريق المنازعة فخرج أبو يوسف - رحمه الله - قوله على طريق.

وخرج محمد - رحمه الله - قوله على طريق.

وخرج الحسن بن زياد قوله على طريق وكل واحد منهم روى طريقه عنه ويقول السرخسي مرجحاً تخريج الحسن بن زياد على تخريج الصاحبين " وطريق الحسن أوجه " والمسألة مفصلة في المبسوط اكتفي بالإشارة إليها(٢).

ومن أمثلة تخريجه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف أيضاً هذه المسألة، لو أن رجلاً أمر رجلاً أن يبيع أو يشتري شيئاً من جنس ما أمر به، وذلك بأن وكله ببيع بقرة أو أي شيء آخر بألف درهم فباعه بألف وخمسمائة - ينفذ، لأنه وفاق معنى، ولو باعه بمائة دينار قيمتها أكثر من ألف درهم لا ينفذ وإن كان خيراً، لأنه ربما يرغب في أحد الجنسين دون الآخر، وكذا في الوكيل بالشراء هو المشهور من الرواية.

وقال الحسن بن زياد - رحمه الله - وعلى قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - يجوز، لأن الدراهم والدنانير أجريا مجرى الجنس الواحد كما ذكرنا في وجه الاستحسان.

وعند الحسن بن زياد وزفر ومحمد - رحمهم الله - لا يلزم الآمر إلا أن يشتري بمثل

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١٢٦.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٧ / ١٥٠ - ١٥٢.

ما سمي له من الثمن(١).

وأرى أن أختم مكانة الحسن بن زياد في التخريج بهذه المسألة الفرضية، اختلف الفرضيون - رحمهم الله - على قول ابن مسعود - ﷺ - في فصلين أحدهما " إذا ترك ابن عم لأب وأم، وابن عم لأب هو أخ لأم، فقال يحيى بن آدم على قياس قول ابن مسعود - ﷺ-: المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم، لأنه يجعل العمومة كالأخوة، وابن العم الذي هو أخ لأم عنده في معنى الأخ لأب وأم، فيكون مقدماً في العصوبة على ابن العم لأب وأم.

وقال الحسن بن زياد على قياس قول ابن مسعود - ﷺ - للأخ لأم السدس هنا، والباقي كله لابن العم لأب وأم، كما هو مذهب علي وزيد - ﷺ-، لأنه إنما تترجح العمومة بالأخوة لأم عند الاستواء في معنى العمومة، وهما لم يستويا، فإن العم لأب وأم في العصوبة مقدم على ابن العم لأب، وعنده العمومة قياس الأخوة، وفي الأخوة بقرابة الأم إنما يقع الترجيح عند المساواة في الأخوة من جانب الأب لا عند التفاوت فكذلك في العمومة(٢).

## المبحث الثالث

## أثره في التفريع

أما أثر الحسن في التفريع فخير من وضح مكانته فيه السرخسي حيث يقول معبراً عن ذلك: " وأول من فرع فيه - أي الفقه - سراج الأمة أبو حنيفة النعمان -رحمه الله- بتوفيق من الله عز وجل خصه به، واتفاق من أصحاب اجتمعوا له كأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري - رحمه الله تعالى - المقدم في علم الأخبار، والحسن بن زياد اللؤلؤي، المقدم في السؤال والتفريع، وزفر بن الهذيل المقدم في القياس، ومحمد بن

---

(١) ينظر التحرير في شرح الجامع الكبير، للحصيري: ٥ / ورقة / ١٦٢٣، فتاوى قاضي خان: ٣ / ٣٥٦.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٩ / ١٧٨ - ١٧٩.

الحسن المقدم في الفطنة وعلم الإعراب والنحو والحساب "[١] ويؤيد هذا ابن حجر في الخيرات الحسان فيقول: " لم يظهر لأحد من أئمة الإسلام المشهورين مثل ما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ، ولم ينتفع العلماء وجميع الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه، من تفسير الأحاديث المشتبهة والمسائل المستنبطة والنوازل والقضاء والأحكام[٢]، ، وهذا الإمام الشافعي يقول: " من أراد أن يعرف الفقه فليلزم أبا حنيفة وأصحابه "[٣] وقال أيضاً: " من أراد الفقه فليلزم أصحاب أبي حنيفة فإن المعاني قد تيسرت لهم "[٤] فهذه الشهادات الحقة وأمثالها تشير إلى أن الذي فتح نوافذ الفكر الإسلامي في العراق وغيره من البلاد هو الإمام أبو حنيفة وأصحابه الذين بينوا أحكام الحوادث، وحققوا المسائل، وفرعوا الفروع التي تحتوي على ما جد من الحوادث، وما سيجد على أسس مستمدة من أصول الشريعة، ومتفقة مع أهدافها ومراميها، في شكل منهج فقهي منظم مبني على الاجتهاد بالرأي والقياس الصحيح حتى ظهر مذهبهم في الخافقين، وقد ازدهر على أيديهم ازدهاراً لم يعهد له نظير. وذلك بفضل ما وهب الإمام من أسلوب في التفقيه من جهة، وبفضل براعة المتفقهين عليه من جهة أخرى، إذ كان لكل واحد من هؤلاء المتفقهين ميزة يمتاز بها عن الآخرين كما عبر عن ذلك السرخسي، فالحسن بن زياد أحد الكبار من أصحاب الإمام كان له اليد الطولى في تفريع الفروع، وفرض الفروض بعد الإمام أبي حنيفة الذي برع في هذا اللون من الفقه حتى فاق كل معاصريه، وقد ساعده على ذلك ثقافته الواسعة في علم الكلام، وقدرته الفائقة على الجدل والمناقشة ؛ وقد حذا حذوه في هذا اللون الفقهي تلميذه الحسن بن زياد الذي توسع في افتراض الفروض، وتفريع الفروع التي يمكن وقوعها، وقد كان لهذا العمل أكبر الأثر في نمو الفقه وتوسيع مفاهيمه، وشحذ الأفكار فيه، بحيث أصبح الفقه الإسلامي يتمشى مع

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٣، وطبقات الفقهاء، لطاش كبرى زادة: ص ٢، والجواهر المضيئة: ١ / ١٩٣، والطبقات السنية في تراجم الحنفية: ١ / ورقة / ٤٩١، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٥١.

(٢) الخيرات الحسان، لابن حجر: ص ٢٦، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٥٧.

(٣) تاريخ بغداد: ١٣ / ٢٣٦، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ٦١.

(٤) حاشية أبي السعود: ١ / ٥٧، وحاشية ابن عابدين: ١ / ٦٣، الطبعة الثانية.

حاجات العصر، ويواكب كل مقتضيات الرقي الحضاري.

ولكن مما يؤخذ عليهم ابتعاد بعض هذه المسائل والفروع التي تناولوها عن الحياة الواقعية، بل إن بعضها يكاد يكون مستحيل الوقوع، لذا كانت دراسته مضيعة للوقت.

وللدلالة على براعة الحسن بن زياد في السؤال والتفريع، ورسوخ قدمه في هذا اللون من الفقه ما قاله نمر بن جدار في الموازنة بينه وبين صاحبه محمد بن الحسن، فقد ذكر محمد بن منصور الأسدي قائلاً: " سألت نمر بن جدار فقلت أيهما أفقه الحسن بن زياد أو محمد بن الحسن فقال: الحسن، والله لقد رأيت الحسن يسأل محمد بن الحسن حتى بكى محمد مما كان يخطئه فقلت له: لقد رأيت أبا يوسف وحسناً ومحمداً فكيف رأيتهم؟

قال أما محمد فكان أحسن الناس جواباً ولم يكن سؤاله على قدر جوابه، وكان الحسن أحسن الناس سؤالاً ولم يكن جوابه على قدر سؤاله وكان أبو يوسف أحسن الناس سؤالاً وجواباً[1] هكذا شهد نمر بن جدار لأبي يوسف بالتفوق على الاثنين، كما شهد لكل واحد منهما بالتفوق على الآخر بناحية من النواحي، غير أن مثل هذا الحكم لا يكون باتاً لملابسات شتى، لأن العالم قد ينشط في مجلس ويفتح الله عليه من فيوضاته ما يشاء، ويفتر في آخر لأسباب نفسية فيعجز ويعلو لسانه لفظ لا أدري، ومن قال لا أدري فقد أحرز نصف العلم كما قيل، فلهذه الملابسات لا يمكن أن يدل قول نمر بمجرده على رجحان هذا على ذاك مطلقاً، ومن الإنصاف أنه لا مجال لإنكار فضل أبي يوسف على الاثنين، وفضل محمد على الحسن بن زياد - رحمهم الله أجمعين-.

ومهما يكن من أمر فإن الحسن بن زياد كان غزير الفقه جليل الفضل أشهر أصحاب ابي حنيفة في السؤال والتفريع، وأبرعهم فيهما وبخاصة في تفريع المسائل التي للحساب فيها شأن كما يقول الشيخ علي الخفيف لشدة ذكائه وتوقد قريحته[2]، ولعله قد أخذ هذا من قول السرخسي من أن كتاب العين والدين وكتاب حساب الوصايا كلاهما من تفريع

---

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردري: ٢ / ٢١٠، ومسالك الأبصار، لابن فضل الله العمري: ج ٣ ورقة ٤٧٨ - ٤٧٩، لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان: ورقة ٦٦.

(٢) ينظر أحكام المعاملات في الإسلام، للشيخ على الخفيف: ص ١٨، طبع سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م.

الحسن بن زياد، ولوضوح ذلك وتأكيده أرى أن أذكر ما قاله السرخسي في هذا المجال.

قال في مطلع كتاب العين والدين: " اعلم أن جميع مسائل هذا الكتاب وترتيبها من عمل محمد بن الحسن - رحمه الله-، فأما أصل التخريج والتفريع فمن صنعة الحسن بن زياد، وقد كان له من البراعة في علم الحساب ما لم يكن لغيره من أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله-، وكان يخلو فيصنف ثم عثر محمد - رحمه الله - على تصنيفاته سراً فانتسخ من ذلك ما ظهر في بعض أبواب الجامع، وأكثر كتب الحساب من تلك الجملة، خصوصاً هذا الكتاب وفيه من دقائق الفقه والحساب ما لم يوجد مثله في غيره[١].

وقال في مطلع كتاب حساب الوصايا: " اعلم بأن مسائل هذا الكتاب من تفريع الحسن بن زياد، وقد كان هو المقدم في علم الحساب من أصحاب أبي حنيفة -رحمه الله- ويوجد غير هذه المسائل في تصنيف له سماه " التكملات " وإنما جمعها محمد بن الحسن - رحمه الله - في هذا التصنيف بعد ما صنف كتب الحساب وسماه حساب الوصايا لأن مقصوده تحقيق طريق التعميم الذي هو الأصل لأهل الكوفة في تخريج مسائل الحساب عليه[٢].

وجملة القول: إن الحسن بن زياد قد أثر في الفقه الحنفي بخاصة والفقه الإسلامي بعامة، وأنه كان ذا ذكاء متقد، وقريحة جياشة عاش حياته كلها تقريباً طالباً للعلم باذلاً في تدريسه ونشره وتدوينه أقصى الجهود، وأنه كان فقيهاً مجتهداً، وكان له آراء خالف فيها فقهاء عصره في أبواب العبادات والمعاملات وأحكام الأسرة والحدود والقصاص والسير، وسأتناول دراسة بعضها في الباب القادم بإذن الله.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١١٠.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ١١٤.




# الباب الثالث

## دراسة مقارنة لصور من فقهه في أبواب الفقه الإسلامي

ويشتمل على تمهيد وأربعة فصول:

الفصل الأول: صور من فقهه في باب العبادات.

الفصل الثاني: صور من فقهه في باب المعاملات.

الفصل الثالث: صور من فقهه في أحكام الأسرة.

الفصل الرابع: صور من فقهه في الحدود والعقوبات والسير.

# تمهيد

يتضمن هذا الباب دراسة طائفة من آراء الحسن بن زياد الفقهية دراسة مقارنة بفقه معاصريه من الفقهاء، لأعرف بمكانته في الفقه الإسلامي، ولأتيح الإطلاع على ما لهذا الفقيه من أثر بعد أن رماه الزمن في زوايا نسيانه، ولا يخفى ما للدراسة المقارنة من فوائد جليلة، إذ هي الطريقة العلمية المثلى التي تفتح أمام الباحث آفاقاً جديدة، وتولد لديه أفكاراً عديدة ولأنها تبرز مواطن الاتفاق والاختلاف بين الفقهاء، كما تظهر أوجه الضعف والقوة، والنقص والكمال التي اشتملت عليها هذه الآراء، وبهذا تكون الدراسة المقارنة هي الوسيلة المحمودة التي تعمل على تقدم التشريع وتطوره وكماله، فضلاً عن أنها تنمي ملكة الاستنباط لدى الفقيه إذا مارسها زمناً طويلاً.

ومن الحقائق الثابتة أن العصر الذي عايشه الحسن بن زياد كان عصر مدارس فقهية، ولم يكن عصر مذاهب يتعصب لها أهلها ولذا فإن ما دار بين الفقهاء من مناقشات في عصره كان باعثها الرغبة في تمحيص المسائل ومعرفة وجه الحق فيها، لا تحيزاً لمذهب على مذهب ولا انتصارا لإمام على إمام، وإن جل ما نقل من مسائل خلافية بين فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز لم يكن خلافاً أصولياً، وإنما كان خلافاً أساسه تغاير البيئات، وتفاوت الفقهاء في الفهم والإدراك والإحاطة بنصوص الشريعة، وبخاصة السنة النبوية، ولهذا نجد الفقه العراقي يزدهر في هذا العصر ازدهاراً عظيماً، ويتقدم تقدماً كبيراً، ويزداد نمواً واتساعاً حتى يصل إلى الذروة على أيدي الإمام أبي حنيفة وأصحابه الكبار، أمثال أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ولا يغرب عن البال ما كان للطريقة المثلى التي سلكها الإمام أبو حنيفة في تفقيه تلاميذه من أثر عظيم في ازدهار الفقه وتمحيص مسائله، حيث كان يعرض المسألة على أصحابه المحيطين به، ويطلب منهم الإجابة عنها بعد تفكير حر وبحث عميق، وتمحيص دقيق، ثم ترفع الأجوبة إليه فينتهي معهم إلى رأي صحيح يوافق رأيه أو يخالفه ثم يأمر بتدوينها، وهذا ما أشار إليه أسد بن[1] الفرات مصوراً

---

(١) هو أسد بن الفرات أصله من نيسابور، ولد بحرّان من ديار بكر ونشأ بتونس وتفقه بعلي بن زياد ثم سار إلى المشرق فسمع من مالك موطأه ثم ذهب إلى العراق فلقي أبا يوسف ومحمداً بن الحسن وأسداً بن عمرو أصحاب أبي حنيفة فتفقه بهم وأخذ عنه أبو يوسف موطأ مالك وهو =

اختلاف التلاميذ عند أستاذهم قائلاً: " كانوا يختلفون عند أبي حنيفة في جواب المسألة فيأتي هذا بجواب وهذا بجواب ثم يرفعونها إليه ويسألونه عنها فيأتي الجواب من كثب، وكانوا يتدارسون في المسألة ثلاثة أيام أو أكثر ثم يكتبونها في الديوان[١] فمكثهم ثلاثة أيام أو أكثر يفكرون في المسألة دون تسرع بكتابتها خشية الوقوع في الخطأ، وخوف الابتعاد عن وجه الصواب - كان أجلى مميزات هذه المدرسة، وأسمى صفات هذا المذهب الذي عرف بأنه مذهب مبني على مبدأ الشورى بين الإمام وأصحابه، من غير أن يستبد أحدهم برأيه دون معرفة رأي الآخرين، وهذا ما أكده الموفق المكي بقوله:" وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي مسألة مسألة ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده، ويناظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يبثها أبو يوسف في الأصول حتى أثبت الأصول كلها[٢].

على هذه الطريقة دوِّن المذهب الحنفي، فهو في مجموعه يتألف من آراء الإمام وآراء أصحابه الكبار أمثال زفر وأبي يوسف ومحمد والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهؤلاء الأربعة أشهر الذين شاركوا الإمام في تأسيس المذهب ونشر مبادئه، وإنما أطلق أسم أبي حنيفة على هذه المبادئ والآراء دون غيره من الفقهاء لما كان له من أثر بارز في الفقه العراقي من ناحية ولما كان لطريقته المثلى من أثر في التدريب على الفقه وتنشئة الناشئين من ناحية أخرى، أضف إلى ذلك رياسته للحلقة ثلاثين عاماً يشجع تلاميذه على المحاورة والمناظرة بكل صبر وأناة، حتى تخرج على يديه جيل من أمثال أبي يوسف وزفر ومحمد والحسن بن زياد الذين نموا الفقه وحفظوه ونشروه، وبذلك استحقوا الخلود، يقول ابن

=

مؤلف المدونة. توفي في حصار سرقوسة سنة ٢١٣ هـ وهو أمير الجيش وقاضيه.

تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري: ص ٢٤٨.

(١) فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٥٥، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري: ص ١٢.

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي: ٢ / ١٣٣، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٥٦، زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٥٨.

حجر المكي في الخيرات الحسان: قال بعض الأئمة لم يظهر لأحد من أئمة الإسلام المشهورين مثل ما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ، ولم ينتفع العلماء وجميع الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه في تفسير الأحاديث المشتبهة، والمسائل المستنبطة، والنوازل والقضاء والأحكام[١].

فالحسن بن زياد إذن كان أحد أركان المجمع الفقهي الذي يرأسه الإمام أبو حنيفة، وكان أحد أصحابه الكبار الذين دونوا عنه الفقه كما قال المغيرة بن حمزة: كان أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا معه الكتب أربعين رجلاً كبراء الكبراء[٢]، ومن الكتب التي دونها الحسن عن الإمام كتابه المعروف باسم (المجرد)، ويبدو أنه قد أدى رسالته في هذا المجمع على أحسن وجه من تحقيق المسائل، وتدقيق المناظرات، وتدوين الفروع ووضع الحلول، ودراسة الشريعة، ووعظ الناس وإرشادهم وإفتائهم في مشكلاتهم، وتبصيرهم بأمور دينهم، حتى لا يضلوا سواء السبيل في أفعالهم وأقوالهم وقد تجلى هذا العمل فيما أثر عنه من آراء فقهية شملت أبواب الفقه المختلفة، وهذا دليل على سعة مشاركته في ازدهار الفقه، وكبير إسهامه في تقدمه، وشدة حرصه على المحافظة عليه، والعناية به، وبهذا امتاز عن بعض أصحاب الإمام فنال - بحق - الثناء العطر، والمنزلة العالية بين معاصريه من الفقهاء، حتى عده بعضهم من الطبقة الأولى التي تضم الإمام وزفر وأبا يوسف ومحمداً بن الحسن[٣].

ولبيان مكانة فقه الحسن بين فقهاء عصره لا بد من الرجوع إلى ما تركه من مؤلفات، لندرك طبيعة هذا الفقه، ونلمس ما أحدثه فيه من آثار وإضافات.

ويبدو أن الحسن قد سبق الإمام محمداً بالتدوين، فقد جاء في المبسوط أن الحسن بن زياد " كان يخلو فيصنف، ثم عثر محمد - رحمه الله - على تصنيفاته سراً فانتسخ من ذلك ما ظهر في بعض أبواب الجامع وأكثر كتب الحساب من تلك الجملة، خصوصاً هذا

---

(١) فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٥.

(٣) ينظر طبقات الحنفية لرفيع الدين الشرواني ورقة أولى مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٤٣.

الكتاب (أي كتاب العين والدين)، وفيه من دقائق الفقه والحساب ما لم يوجد مثله في غيره "[١] ولهذا جاء منهج الإمام محمد بن الحسن في التأليف عاماً شاملاً لكل ما سمعه من آراء، في حلقة أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف، كما ضم بعض آراء صاحبه الحسن بن زياد، وآراء معاصريه من الفقهاء العراقيين، ثم أضاف إلى ذلك ما دار بينه وبين فقهاء المدينة من آراء تمخضت عن مناقشته لهم، ثم بعض آراء شيخه الإمام مالك، فهو في تأليفه هذا يكون قد قرب بين منهجي العراقيين والحجازيين، ومن أراد معرفة ذلك فليراجع المبسوط ليتأكد من صحة ما أقول، ويغلب على الظن أن منهج الحسن بن زياد في التأليف كان مقتصراً على فقه العراقيين، فهو يشمل ما سمعه من شيوخه أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف وشيوخهم من التابعين، ثم آراء الفقهاء من أصحابه ومعاصريه، لأن الدافع على التدوين حينذاك لم يكن دافعاً مذهبياً وإنما كان دافعاً غايته حفظ هذه الآراء من الضياع وسهولة الرجوع إليها والإفادة منها وقت الحاجة، لا ليكون ما دونه كل من الحسن بن زياد والإمام محمد هو المذهب الحنفي، لأن هذا الإطلاق لم يحدث إلا بعد عصر الأئمة المجتهدين، حينما انسد باب الاجتهاد المطلق، فلجأ الفقهاء إلى تقليد أئمتهم والتعصب لآرائهم، حينئذٍ برز هذا الاصطلاح المذهبي الذي لا نقاش فيه.

ومهما يكن من أمر فإن مصنفات الحسن بن زياد الفقهية عديدة إلا أنني لم أعثر على واحد منها مطبوعاً كان أو مخطوطاً على الرغم من كثرة جهودي التي بذلتها في البحث والتنقيب، والتي استنفدت مني وقتاً طويلاً، من أجل هذا لم يكن أمامي طريق لتصور فقه الحسن إلا جمع ما تناثر من فقهه في بطون الكتب الفقهية مطبوعة كانت أو مخطوطة، ثم متابعة هذا الفقه بالدراسة حتى يمكن إبراز منزلته بين معاصريه من الفقهاء، ولو أني عثرت على مؤلفاته الفقهية لتسنى لي إحصاء كل ما أثر عنه من فقه، في كل باب من أبواب الفقه الإسلامي، ولكشفت بدقة عن مدى غزارة فقهه وكثرة إنتاجه من فتاوى واجتهادات.

ولكن يبدو أن عوادي الزمن هي التي عصفت بهذه المؤلفات فلم يصل إلينا شيء منها.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١١٠.

# غزارة فقهه

إن العصر الذي عايشه الحسن بن زياد كان عصر تدوين العلوم وقد حدد الذهبي بدايته في حوادث عام ١٤٣ هـ حيث شرع علماء الإسلام يدونون الحديث والفقه والتفسير وغير ذلك من العلوم[١]، فكان على كل موهوب يعايش هذا العصر أن يسهم فيه، وقد أدى الحسن بن زياد دوره - كفقيه فذ - في هذا المجال على أحسن ما يرام وما ذكرته من مؤلفاته التي نوه عنها ابن النديم وحاجي خليفة وغيرهما دليل كاف على كثرة تأليفه، وغزارة إنتاجه، وثراء فقهه ولا ريب في ذلك، إذ إن أي فقيه يعمر طويلاً كما عمر الحسن بن زياد يكون غزير الفقه، فكيف بالحسن بن زياد الذي كان على درجة كبيرة من اليقظة والفطنة والنباهة والذكاء، وغير ذلك من الصفات التي رشحته لأن يكون فقيهاً كبيراً حقاً إن بقاء الحسن مفتياً مدة أربعين سنة في الكوفة وبغداد - وهما أهم مراكز الإشعاع الفكري حينذاك - لا بد أن تكون غنية بإنتاجه الفقهي، وبخاصة بعد لحاق صاحبه الإمام محمد بالرفيق الأعلى عام ١٨٩ هـ حيث أصبح رئيساً لمدرسة الإمام مدة خمسة عشر عاماً تقريباً، تلك الفترة التي كانت أنظار الفقهاء ترنو إليه فيها، عندما يستفتيهم إنسان فيعجزون عن الإفتاء فيشيرون إليه، كما فعل ذلك خلف بن أيوب فيما سلف ذكره.

ومما لا ريب فيه أن مؤلفاته التي ذكرها تؤكد لنا كثرة إنتاجه وغزارة فقهه حيث إن هذه المؤلفات لا تخلو غالباً من مئات المسائل التي اجتهد في إيجاد حلولها، وأفتى في بيان أحكامها، وقد صدق البدر العيني حينما وصفه بكثرة الفقه والحديث[٢].

وعلى الرغم من ضياع معظم فقهه لفقدان مؤلفاته، فإن ما جمعته من آرائه وفتاويه كان كثيراً وكافياً لأن يكتب عنه مثل هذا البحث وقد صنفت ما عثرت عليه من آرائه واجتهاداته فوجدتها تندرج في جميع أبواب الفقه المختلفة، ومما يؤكد تحدثه في كل باب من أبواب الفقه، وهي بلا شك تمثل جزءاً من فقهه في أبواب الفقه الإسلامي من عبادات

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٧٧، وينظر النجوم الزاهرة: ١ / ٣٥١.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥١.

ومعاملات وأحكام أسرة، وحدود وقصاص وسير[(١)].

وعلى العموم فالحسن بن زياد كان كثير الفقه غزير الإنتاج، غير أن جزءاً من هذا الفقه المجموع لم يكن مقروناً بالأدلة التي اعتمد عليها، بل نقل هكذا دون اعتناء بالدليل أو التعليل، ولا شك أن هذه الظاهرة قد أثرت تأثيراً كبيراً في عدم معرفتي بالدليل الذي كان يعتمد عليه عندما يستنبط الأحكام في كثير من المسائل، ويبدو لي أن السبب في ذلك يرجع إلى أمرين:

الأول: اختلاف طبيعة الفقه عن طبيعة غيره من العلوم، فإنه على الرغم من اعتبار العصر الذي عاش فيه الحسن عصر تدوين العلوم إلا أن الفقه يختلف عن غيره من العلوم، إذ لم يكن علماً نظرياً مستقلاً يتفرغ فيه الفقيه لدراسة نظرياته وجزئياته، وإنما كان خاضعاً للحياة العملية ومرتبطاً بالواقع كل الارتباط، لأنه يتولى الإجابة عن المسائل التي يتعرض لها المسلمون، ويشرع حلولاً لمشكلاتهم التي يجابهونها في حياتهم الواقعية، فكان الحسن بن زياد ومعاصروه من أئمة الأحناف إلى جانب تدريسهم الكتاب والسنة وسائر الأصول - يجيبون عن المسائل التي تحدث في المجتمع الإسلامي ويفتون السائلين فيما يحل ويحرم.

وغالباً ما يكون الحكم خالياً من الدليل أو التعليل، لأن معظم السائلين لم يكونوا على استعداد لفهم المسائل بجزئياتها، والإحاطة التامة بأدلتها، وإنما كانوا يكتفون بحكمها، ومعرفة أمر الشارع فيها، لأنهم كانوا مطمئنين إلى الحسن بن زياد وأمثاله من العلماء الذين وقفوا أنفسهم لخدمة الإسلام، وأخلصوا في توجيه المسلمين إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة، وقد كان لهذا العامل أكبر الأثر في عدم الاعتناء بالدليل أو التعليل في معظم الأحيان، أما حين تحتاج المسألة إلى جدل ونقاش فإننا نجد العلماء يتبارون في إبراز الدليل أو التعليل لكي يقوي كل منهم وجهة نظره فيما يقول.

انظر على سبيل المثال كتاب الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف وكتاب الحجج

---

(١) السير: هي تلك المسائل التي توضح علاقة المسلمين بأصحاب الديانات الأخرى داخل الدولة الإسلامية وخارجها كما تختص بحرب المسلمين لهم وتبيين الواجب الملقى على المسلمين في أثناء حربهم.

المبينة للأمام محمد بن الحسن الذي يعتبر محاورة بين فقه مدرسة العراق وفقه مدرسة المدينة، حيث كان كل منهما يرصد الحجج التي تغلب رأي أبي حنيفة بخاصة والعراقيين بعامة.

والأمر الثاني - أن تأخر ظهور علم أصول الفقه الإسلامي على نظام منطقي خاص كان سببا مهما في تأخر ظهور التدليل والتعليل بالطريقة المنظمة التي نراها اليوم في الكتب الفقهية التي بين أيدينا ومن المعلوم أن كتاب الرسالة للإمام الشافعي أقدم ما وصلنا من إنتاج في علم أصول الفقه، فظاهرة عدم التعليل والتدليل كانت سائدة في عصر الحسن، وعصر من سبقه من أئمة الأحناف وقد لاحظت الكثير مما رواه عن الإمام أبي حنيفة أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، والحسن بن زياد، أنه روي خاليا من الدليل والتعليل، ومن يطلع على كتب ظاهر الرواية فسيتضح له ذلك، وقد أوضح هذه الظاهرة الأستاذ على الخفيف كما ذكرت ذلك فيما سلف، ولكن بعد عصر الحسن جاء تلاميذه وتلاميذ أصحابه أبي يوسف ومحمد فبينوا الدليل وأوضحوا التعليل، ووجهوا جل اهتمامهم إلى فقه الإمام وأصحابه.

ومن هؤلاء محمد بن شجاع تلميذ الحسن بن زياد وصاحبه وقد قال عنه ابن النديم بأنه هو الذي فتق فقه أبى حنيفة، واحتج له، وأظهر علله، وقواه بالحديث، وحلاه في الصدور[١] وقد كان بحرا من بحور العلوم كما يقول الذهبي[٢].

وله كتاب المناسك في نيف وستين جزءاً وشرح المجرد [٣] للحسن بن زياد وقد بحثت عنهما لعلي أجد فيهما من آراء الحسن ما لم أجده في غيرهما من الكتب ولكني لم أعثر على واحد منهما.

وبعد هذا أتقدم لدراسة صور من فقهه في أربعة فصول كما يأتي:

---

(١) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٥، تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور محمد يوسف موسى: ٣ / ١٧١.

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع، للكوثري: ص ٥٥، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٥.

(٣) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٧.

# الفصل الأول

## صور من فقهه في باب العبادات

### ويشتمل على سبع عشرة مسألة:

**المسألة الأولى: غسل الجمعة لليوم لا للصلاة:**

اختلف الحسن وأبو يوسف في غسل الجمعة أهو لليوم أم للصلاة؟

قال الحسن بن زياد: غسل الجمعة لليوم لا للصلاة، إظهار لفضيلته، حيث قال - ﷺ -: «سيد الأيام عند الله الجمعة» [(١)].

وقال أبو يوسف: " غسل الجمعة للصلاة لا لليوم لفضيلتها، لأنها تؤدى بجمع عظيم، فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها، ولأن المسلمين يجتمعون في الصلاة فيسن الغسل للصلاة، وهي موضع التقائهم، فالمصلي لا يحصل له الثواب إلا إذا صلى يوم الجمعة بهذا الغسل، حتى لو اغتسل أول اليوم وانتقض وضوؤه، وتوضأ وصلى لا يكون مدركاً لثواب الغسل "[(٢)].

وقد اختلف فقهاء الحنفية في الأصح منهما، فذهب أكثرهم إلى ترجيح قول أبي يوسف ففي حاشية أبي السعود: " أنه هو الصحيح وقال المقدسي: بأنه للصلاة، ومثل ذلك في الهداية، واختار في الدر قول الحسن فقال: إنه لليوم فقط لأنه يوم سرور "[(٣)].

والراجح في رأيي قول الحسن في أن الغسل لليوم لا للصلاة لعدة أمور:

الأول: لقد استدل الحسن بن زياد بقوله - ﷺ -: «سيد الأيام عند الله يوم الجمعة» على حين استدل أبو يوسف بالتعليل، والدليل - كما تعلم - أقوى من التعليل.

---

(١) هذا جزء من حديث طويل رواه الشافعي وأحمد والبخاري في تاريخه.
ينظر الفتح الكبير: ٢ / ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٨٩، وشرح فتح القدير، لابن الهمام: ١ / ٤٦، الحقائق للزيلعي: ١ / ١٨١، حاشية الشلبي: ١ / ١٨، المطبوع على هامش تبيين الحقائق وبدائع الصنائع: ١ / ٢٧٠، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٦٧، البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ١٧٣.

(٣) حاشية أبي السعود: ١ / ٥٩ - ٦٠.

والثاني: أن معظم ما روي عن الرسول - ﷺ - من أحاديث في غسل الجمعة كان بلفظ اليوم وهذا يقتضي أن يكون الغسل لليوم لا للصلاة، وإن كان وقت الصلاة جزءاً منه، ولا بأس أن أذكر بعض هذه الآثار للدلالة على ذلك: منها ما رواه قتادة عن الحسن قال: قال - ﷺ-: «من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل» قال الترمذي: " حديث حسن صحيح "[١]، ومنها ما روته عائشة - ﵂-: «من أنه كان يغتسل من أربع: من الجنابة ويوم الجمعة ومن الحجامة وغسل الميت»[٢]، رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال: على شرط الشيخين وقال: البيهقي رواته كلهم ثقات.

ومنها ما رواه أبو هريرة عن النبي - ﷺ - أنه قال: «حق لله على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل رأسه وجسده»[٣].

ومنها ما رواه الإمام أحمد والطبراني عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله - ﷺ-: «من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه، ومس طيباً إن كان عنده، ثم مشى إلى الجمعة وعليه السكينة ولم يتخط أحداً، ولم يؤذه، ثم ركع ما قضى له به، ثم ينتظر حتى ينصرف الإمام غفر له ما بين الجمعتين»[٤] فهذه الأحاديث وأمثالها في هذه المسألة تؤكد أن الغسل لليوم لا للصلاة.

والثالث: أن رأي الحسن أيسر من رأي أبي يوسف، ويتجلى ذلك فيما جاءت به

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٦٧، المجموع للنووي: ٤ / ٤٠٦، سنن الترمذي: ٢ / ٣٦٩، ، وقد روى هذا الحديث أيضاً أحمد في مسنده، ينظر الفتح الكبير: ٣ / ١٨٢.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٦٧، وسنن أبي داود: ١ / ٨٤.

(٣) المغني، ابن قدامة: ١ / ٣٤٦، وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم ينظر الفتح الكبير: ٢ / ٧٥.

(٤) حاشية الشلبي: ١ / ١٨، المطبوع على هامش تبيين الحقائق، للزيلعي، وقد روى هذا الحديث أبو داود بلفظ آخر عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة قالا: قال رسول الله - ﷺ-: «من اغتسل يوم الجمعة ولبس أحسن ثيابه ومس من طيب إن كان عنده ثم أتى الجمعة فلم يتخط أعناق الناس ثم صلى ما كتب الله له ثم أنصت إذا خرج إمامه حتى يفرغ من صلاته كانت له كفارة لما بينها وبين جمعته التي قبلها».

السنة في طلب التبكير في صلاة الجمعة في الساعة الأولى، فعلى قول أبي يوسف يعسر على كثير من الناس الاحتفاظ بوضوئهم إلى وقت الصلاة وبخاصة في أطول الأيام، كما أن إعادة الغسل أعسر، والله سبحانه يقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وربما أدى به ذلك إلى أن يصلي الجمعة حاقناً.

أما على قول الحسن فإنه لو اغتسل في الساعة الأولى، وأتى المسجد ثم أحدث وتوضأ ثم صلى يكون قد أدرك فضل السنتين سنة التبكير وسنة الغسل ولهذا قال به الأئمة أحمد والشافعي وداود الظاهري، وبه قال مجاهد والحسن والنخعي وإسحاق بن راهويه[١].

وتظهر ثمرة هذا الاختلاف فيما يأتي:

أ - يسن الغسل لمن لا جمعة عليه كالمرأة، فلو اغتسلت نالت فضيلة الغسل عند الحسن بن زياد، وعند أبي يوسف لا تنالها[٢] لأنها لا تجب عليها صلاة الجمعة.

ب - من اغتسل يوم الجمعة فأحدث ثم توضأ وصلى الجمعة يكون محصلاً لفضيلة السنة عند الحسن، وغير محصل لها عند أبي يوسف.

ج - من اغتسل قبل الصبح ثم صلى الصبح والجمعة بهذا الغسل كان مدركاً لفضيلة السنة عند أبي يوسف، ولا يكون مدركاً لها عند الحسن ما دام الغسل قد سبق اليوم، لكن هذا في نظري نادر الحدوث، لأن المحافظة على الوضوء طيلة هذه الفترة وبخاصة في الأيام التي نهارها طويل في غاية الندرة إن لم يكن مستحيلاً.

د - إذا اغتسل يوم الجمعة وصلى به الجمعة فإنه ينال فضيلة الغسل بالإجماع وبهذا يتفقان لوجود الاغتسال والصلاة به، وإن كان الأصلان مختلفين.

**المسألة الثانية:** هل يقضي الفاتحة أو السورة في الأخريين من فاتته في الأوليين؟

اختلف فقهاء الحنفية في مصلٍّ قرأ السورة في الأوليين ولم يقرأ الفاتحة أيقضيها في الأخريين أم لا؟

ففي ظاهر الرواية: إذا ترك المصلي الفاتحة في الأوليين وقرأ السورة لم يقضها في

---

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٢ / ٣٤٦، الطبعة الثالثة، المحلى، ابن حزم: ٢ / ١٩، والمجموع، للنووي: ٤ / ٤٠٦، نشر زكريا علي يوسف.

(٢) ينظر الضياء المعنوي على مقدمة الغزنوي: ١ / ورقة / ١٦١.

الأخريين، لأن الأخريين محل الفاتحة أداء فلا يكونان محلاً لها قضاء، ولأنه لو قضى الفاتحة في الأخريين أدى إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة، وهذا أمر غير مشروع في قيام واحد.

أما لو قرأ الفاتحة في الأوليين ولم يقرأ السورة فإنه يقضيها في الأخريين لحديث عمر - ﷺ-: أنه ترك القراءة في ركعة من صلاة المغرب فقضاها في الركعة الثالثة، وجهر بها، وعثمان - ﷺ - ترك قراءة السورة في الأوليين من صلاة العشاء فقضاها في الأخريين، لأن الأخريين ليستا محلاً للسورة أداء فجاز أن أن تكونا محلاً لها قضاء[1] وهذا رأي أبي حنيفة ومحمد.

وقال الحسن بن زياد: " يقضي الفاتحة في الأخريين، لأن الفاتحة أوجب من السورة، والسورة تقضى فلأن تقضى الفاتحة أولى[2].

وقال أبو يوسف: " لا يقضي السورة في الأخريين كما لا يقضي الفاتحة، لأنها سنة فات موضعها "[3].

وقال عيسى بن أبان[4]: " إذا ترك الفاتحة يقضيها في الأخريين وإن ترك السورة لا يقضيها لأن قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة "[5].

أخلص من هذا إلى أن الإمامين أبا حنيفة ومحمداً قد فرقا بين الفاتحة والسورة في الحكم فقالا: لا يقضي الفاتحة ويقضي السورة لأن الفاتحة لو قضيت في الأخريين كانت

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٢٢، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ١٧٢، وكشف الأسرار، النسفي: ١ / ١٥٩.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٢١، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ١٧٢.

(٣) نفس المصدرين.

(٤) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة البصري وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن، له مصنفات منها الحجج الكبير والحجج الصغير وهذان الكتابان يشهدان له بالبراعة في الحديث توفي سنة ٢٢١ هـ.
ينظر طبقات الشيرازي: ص ١١٥، فقه أهل العراق وحديثهم: ص ٦٣.

(٥) كشف الأسرار، النسفي: ١ / ١٥٨.

تابعة للسورة التي قرأها في الأولين، وهذا مخالف للمشروع، إذ المشروع تبعية السورة للفاتحة لا العكس، أما السورة إذا تركها في الأولين فإنه يقضيها في الأخريين وتكون تابعة للفاتحة في الأولين، وهذا مطابق للمشروع وهو تبعية السورة للفاتحة[1].

وجاء في البحر الرائق " ولو ترك السورة في الأوليين من العشاء قرأها في الأخريين مع الفاتحة جهراً، ولو ترك الفـــاتحة لا يقرؤها في الأخريين وهذا عند أبي حنيفة ومحمد"[2].

أما الحسن فلم يفرق بين الفاتحة والسورة، بل أوجب قضاء الفاتحة كما أوجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الأداء، فوجوب قضاء الفاتحة عنده آكد من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الأخريين نقلاً، لهذا كان قضاء الفاتحة أولى[3].

وأما أبو يوسف فقد سوى بين الفاتحة والسورة في الحكم بعدم القضاء، لأن مناط الحكم وهو الفوات عن الموضع واحد فاتفق الحكم ولأن الواجب إذا فات عن وقته لا يقضى إلا بدليل[4].

وأما عيسى بن أبان فقال: يقضي الفاتحة ولا يقضي السورة لأنها أهم، إذ إن قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة.

ويبدو مما مضى أن الاختلاف في هذه المسألة مرده إلى عدم وجود نص فيها، فقال كل منهم برأيه حسبما أداه إليه اجتهاده، وكان من نتيجة هذا الاجتهاد هذا الخلاف.

فإذا فاتته في الأولين قضاها في الأخريين، فما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومحمد من أن الفاتحة شرعت قبل السورة فلو قضاها في الأخريين كانت السورة سابقة خلافاً للمشروع صحيح أخلص من هذا كله إلى أن في هذه المسألة أربعة أراء هي:

الأول - يقضي السورة دون الفاتحة، وهذا رأي أبي حنيفة ومحمد.

---

(١) ينظر شرح العناية للبابرتي: ١ / ٢٣١ المطبوع على هامش شرح فتح القدير.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٢٥٧، وبهامشه منحة الخالق على البحر الرائق.

(٣) ينظر كشف الأسرار، النسفي: ١ / ١٥٩.

(٤) ينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٢٥٧.

الثاني - لا يقضي السورة ولا الفاتحة، وهذا رأي أبي يوسف.

الثالث - يقضي الفاتحة دون السورة، وهذا رأي عيسى بن أبان.

الرابع - يقضي الفاتحة كما يقضي السورة، وهذا رأي الحسن بن زياد وهذا كله إذا تذكر بعد ما قيد الركعة الرابعة بالسجدة فإن تذكر قراءة السورة في الركوع أو بعد ما رفع رأسه منه عاد إلى قراءة السورة والفاتحة وانتقض به ركوعه، لأن القراءة ركن ومحلها باق ما لم يقيد الركعة بالسجدة وإنما يفعل هذا مراعاة للترتيب بين الأركان(١).

**المسألة الثالثة**: متى يكبر الإمام في صلاة الجماعة؟

اختلف أئمة الأحناف في وقت تكبير الإمام في صلاة الجماعة، فذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أن الإمام يكبر إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة.

وقال أبو يوسف: لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الإقامة.

وقال زفر والحسن بن زياد: يقومون عند قوله: قد قامت الصلاة في المرة الأولى، ويكبرون عند الثانية.

وقد استدل الإمامان أبو حنيفة ومحمد " بما روي عن سويد بن غفلة أن عمر كان إذا انتهى المؤذن إلى قوله: قد قامت الصلاة كبر وبما روى عن بلال - ﷺ-، أنه قال: يا رسول الله: «إن كنت تسبقني بالتكبير فلا تسبقني بالتأمين، ولو كبر بعد الفراغ من الإقامة لما سبقه بالتكبير فضلاً عن التأمين، فلم يكن للسؤال معنى ولأن المؤذن مؤتمن الشرع فيجب تصديقه(٢).

واحتج أبو يوسف بعمل عمر - ﷺ - " فإنه بعد فراغ المؤذن من الإقامة كان يقوم في المحراب، ويبعث رجالاً يمنة ويسرة ليسووا الصفوف، فإذا نادوا استوت كبر، ولأنه لو كبر الإمام قبل فراغ المؤذن من الإقامة فات المؤذن تكبيرة الافتتاح، فيؤدي إلى تقليل رغائب الناس في هذه الأمانة "(٣).

وكذلك استدل " بأن في إجابة المؤذن فضيلة، وفي إدراك تكبيرة الافتتاح فضيلة،

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢٢١.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٢٠٠.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٣٩.

فلا بد من الفراغ إحرازاً للفضيلتين من الجانبين "[١].

أما الحسن وزفر فقد عللا قولهما: " بأن المنبئ عن القيام قوله: قد قامت الصلاة لا في قوله حي على الفلاح، ولأن الإقامة تباين الأذان بهاتين الكلمتين فتقام الصلاة عندها"[٢].

يتضح من هذا أن في هذه المسألة رأيين:

الأول: يجوز للإمام أن يكبر قبل انتهاء الإقامة عند قوله: قد قامت الصلاة، وهو قول أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن، وبه قال الثوري أيضاً.

والثاني: لا يجوز له أن يكبر إلا بعد انتهاء الإقامة، وهو قول أبي يوسف، وبه قال مالك والشافعي وجماعة[٣].

وأرى أن الإمام مخير في اتباع أي رأي من هذه الآراء إلا أن الأفضل هو التكبير بعد انتهاء الإقامة، لكي يدرك المؤذن تكبيرة الإحرام، وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف، وهو قول مالك والشافعي، ويؤيدهم في ذلك كثير من الأحاديث الصحيحة عن رسول الله - ﷺ - منها:-

ما روي عن أنس قال: قال رسول الله - ﷺ-: «أتموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري»،

وعن أنس أيضاً قال: قال رسول الله - ﷺ - «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من تمام الصلاة»،

وعن أبي مسعود البدري قال: كان رسول الله - ﷺ-: «يمسح مناكبنا في الصلاة ويقول: استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم» [٤].

فهذه الأحاديث وأمثالها تدل على أن الرسول ما كان يكبر إلا بعد الانتهاء من

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٣٠٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ينظر المرجع السابق: ٢ / ٣٠٠، وبداية المجتهد، لابن رشد: ١ / ١١٥، الطبعة الأولى بمطبعة أحمد كامل بدار الخلافة العلية سنة ١٣٣٣ هـ.

(٤) هذه الأحاديث رواها مسلم في صحيحه: ٢ / ٣٠، وينظر المجموع، للنووي: ٤ / ١٢٤ - ١٢٥، نشر زكريا علي يوسف.

الإقامة وتعديل الصفوف.

أما ما رواه بلال - رضي الله عنه -، واستدل به الإمام أبو حنيفة ومحمد من أن الرسول كان يسبقه بالتكبير والإقامة لم تتم فيمكن حمله على الحث بالمسارعة في الدخول في الصلاة أو على أنه - صلى الله عليه وسلم - قد فعل ذلك في بعض الأحيان ليرشد المسلمين إلى أن ذلك جائز، وأن الذي لا يجوز هو سبق المأموم في التكبير.

أما تعليل الحسن وزفر فضعيف لا يرقى إلى ما استدل به أبو يوسف من التأسي بعمل الصحابة.

**المسألة الرابعة:** إذا عجز المصلي عن الإيماء برأسه لا تسقط عنه الصلاة.

اتفق الفقهاء على أن المصلي إذا عجز عن القيام صلى قاعداً بركوع وسجود، وإن عجز عن القعود أومأ برأسه مستلقياً على ظهره وقدماه نحو القبلة، أو على جنبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «يصلي المريض قائماً فإن لم يستطع فقاعداً فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماءً، فإن لم يستطع فالله أحق بقبول العذر منه»،

وقوله لعمران بن حصين حينما سأله كيف أصلي يا رسول الله؟ قال - صلى الله عليه وسلم -: «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فالله أولى بالعذر»[1]، أي بقبول العذر منك، ولأن التكليف بقدر الوسع، والأفضل الاستلقاء ليقع إيماؤه إلى جهة القبلة، ويجعل الإيماء بالسجود أخفض من الركوع اعتباراً لهما، فإذا رفع إلى وجهه شيئاً فسجد عليه جاز على خلاف في ذلك[2].

فإن عجز عن الإيماء برأسه اختلف الفقهاء.

فروي عن الإمام أبي حنيفة في غير ظاهر الرواية أنه يؤخر الصلاة ولا يومئ بحاجبيه، ولا بعينيه، ولا بقلبه، وهكذا روي عن أبي يوسف أيضاً، وروي عن محمد بن الحسن أنه قال: " لا يومئ بقلبه "[3] وجاء في المبسوط: " فلو عجز عن الإيماء بالرأس

(١) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ٧٥، وينظر سنن الترمذي: ٢ / ٢٠٨، سنن أبي داود: ١ / ٢١٨.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٢ / ١٤٨، والمجموع، للنووي: ٤ / ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) البناية في شرح الهداية، العيني: ٢ / ورقة / ٣٥٩.

سقطت عنه الصلاة عند علمائنا الثلاثة وقال زفر والحسن - رحمهما الله - يومئ بعينيه، وإن عجز عن الإيماء بالعينين، قال زفر - رحمه الله - وحده يومئ بالقلب لأنه وسع مثله"[١].

وقال القدوري وصاحبا التحفة والقنية أنه عند الحسن بن زياد يومئ بحاجبيه وقلبه ويعيد متى قدر على الأركان[٢].

وقال الشافعي: " فإن عجز عن الإشارة بالرأس أومأ بطرفه، فإن عجز عن الإيماء بالطرف أجرى أفعال الصلاة على قلبه، فإن اعتقل لسانه وجب أن يجري القرآن والأذكار الواجبة على قلبه، كما يجب أن يجري الأفعال وهو قول مالك وأحمد في رواية[٣].

يتضح مما سبق أن الفقهاء في هذه المسألة انقسموا إلى فريقين:

الأول: وقف عند الإيماء بالرأس اتباعاً لظاهر النصوص التي وردت في صلاة المريض وهم أبو حنيفة وصاحباه.

الثاني: لم يقف عند الإيماء بالرأس ؛ بل جاوز ذلك إلى الإيماء بالعينين أو الحاجبين أو القلب، وهم زفر والحسن بن زياد والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد.

أما الإمام وصاحباه فقد استدلوا بالأحاديث التي مر ذكرها.

وأما الحسن وزفر فقد استدلا بصلاحية الذمة وهي وسع مثله.

وأما الأئمة الثلاثة فقد احتجوا بما روي عن علي - ﷺ - أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يصلي المريض قائما، فإن لم يستطع صلى جالسا، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبل القبلة فإن لم يستطع صلى مستلقياً على قفاه ورجلاه إلى القبلة وأومأ بطرفه»[٤]،

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) ينظر حاشية الشلبي: ١ / ٢٠١، المطبوعة على هامش تبيين الحقائق، للزيلعي، والبحر الرائق: ٢ / ١٢٥، وحاشية أبي السعود: ١ / ٢٨٩، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٣٥٩.

(٣) المجموع، للنووي: ٤ / ٢١٠، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٢ / ورقة / ٣٥٩، حاشية أبي السعود: ١ / ٢٨٩.

(٤) المجموع، للنووي: ٤ / ٢٠٩، وينظر حاشية الشلبي: ١ / ٢٠١ المطبوع على هامش تبيين الحقائق.

وعللوا عدم سقوط الصلاة عنه بقولهم: " إن الصلاة فرض دائم لا يسقط عنه ما دام عاقلاً، فإن عجز عن الإيماء بالرأس يومئ بالحاجبين، فإن عجز يومئ بقلبه، لأن القلب ذو حظ من هذه العبادة وهو النية، والنية كما نعلم شرط لصحة الصلاة فعند العجز تنتقل إليه"(١).

هذه هي أدلة الفريقين، ويبدو لي أن الراجح هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحباه للاعتبارات الآتية:

أولاً – جاء في المغني " أن هذا ظاهر كلام أحمد في رواية محمد بن يزيد لما روي عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – أنه قيل له في مرضه: الصلاة قال: قد كفاني، إنما العمل في الصحة، ولأن الصلاة أفعال عجز عنها بالكلية فسقطت عنه لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ(٢) ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (٣).

ثانياً – إن فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والحاجب والقلب فلا ينقل كاليد، واعتباراً بالصوم والحج حيث لا ينتقلان إلى القلب بالعجز حقيقة ولهذا لا يجوز التنقل به في حالة الاختيار ولو كان صلاة لجاز كما لو تنفل قاعداً، إلا أنه أقيم مقام الصلاة بالنص، وقد ورد النص بالإيماء بالرأس فلا يقام غيره مقامه، ثم إذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز ومات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا شيء عليه لأنه لم يدرك وقت القضاء"(٤).

ثالثاً – يرد على قول زفر والحسن بن زياد والأئمة الثلاثة أن الإيماء في اللغة عبارة عن الإشارة، والإشارة معناها التحريك، فيمكن أن يكون بالرأس أو العينين أو الحاجبين، ولا يمكن أن يكون بالقلب على الإطلاق.

رابعاً– ويرد عليهم أيضاً أن الحديث الذي استدلوا به من جواز الإيماء بالطرف قد

---

(١) المجموع، للنووي: ٤ / ٢٠٩.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٢ / ١٤٩، الطبعة الثالثة.

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ١٠٧ – ١٠٨ مع تصرف يسير في العبارة.

رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد ضعيف، وقال: " وفيه نظر "[(١)].

ويغلب على الظن أن ذهاب الحسن وزفر والأئمة الثلاثة إلى الإيماء بالقلب كان بسبب ما للقلب من منزلة في جسم الإنسان إذ هو مناط النية، ومصدر الهداية والصلاح، وهو قوة العقل والإدراك ولهذا قال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾[(٢)] وقال أيضاً: ﴿ ۞ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[(٣)]، كما أن به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾[(٤)].

ولما كان للقلب هذه المنزلة العظيمة في صلاح الإنسان وهدايته ورد ذكره كذلك في السنة النبوية كثيراً كقوله - ﷺ -: «ألا وأن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»،

وقال - عليه الصلاة والسلام - أيضاً: «إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن إنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم» رواه مسلم[(٥)].

فللأئمة الثلاثة مستند قوي لما ذهبوا إليه، وهو جدير بالقبول رغم ما التمسه الأحناف من مرجحات لما ذهبوا إليه.

**المسألة الخامسة:** الاختلاف في مقدار المفروض في مسح الرأس.

اتفق الفقهاء على أن مسح الرأس من فروض الوضوء لقوله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ

---

(١) المجموع، للنووي: ٤ / ٢٠٩، وينظر حاشية الشلبي: ١ / ٢٠١ المطبوع على هامش تبيين الحقائق.

(٢) سورة الشعراء: آية ١٩٣، ١٩٤.

(٣) سورة الحديد: آية ١٦.

(٤) سورة الحج: آية ٤٦.

(٥) ينظر الفتح الكبير: ١ / ٣٥١.

بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ [(١)] ولكنهم اختلفوا في المقدار المفروض مسحه، ففي المذهب الحنفي اختلفت الروايات عن الأصحاب، فالأولى مقدار ثلاثة أصابع وهي رواية الأصل والثانية ربع الرأس وهي رواية الحسن وقول زفر، وقد اعتمدها المتأخرون والثالثة مقدار الناصية وقد ذكرها الكرخي والطحاوي.

وجاء في المبسوط وجوامع الفقه: أن الحسن بن زياد قال: " يجب مسح أكثر الرأس"[(٢)]، وقال مالك - رحمه الله-: " المفروض مسح جميع الرأس وإن ترك منه القليل جاز "[(٣)]، وقال الشافعي - رحمه الله-: " أدنى مـــا يتناوله الاسم ثلاث شعرات، وعن أحمد روايتان الأولى يجب مسح جميعه، وإن ترك بعضه جاز، والثانية يجزئ مسح بعضه[(٤)].

ويبدو أن هذا الاختلاف مبعثه الاشتراك الذي تضمنته الباء حيث وردت في كلام العرب مرة زائدة وأخرى تدل على التبعيض وثالثة تفيد الإلصاق إلى غير ذلك من المعاني التي استعملت فيها.

أما الحنفية ما عدا الحسن فقد قالوا: " إن الباء للتبعيض ويدل على أنها للتبعيض ما روي عن إبراهيم في قوله: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ قال: إذا مسح ببعض الرأس أجزأه ثم قال: لو كانت امسحوا رؤوسكم كان مسح الرأس كله، فأخبر إبراهيم "[(٥)] أن الباء للتبعيض، وقد تلقى أهل اللغة القول بأن الباء للتبعيض في الآية اتفاق الجميع على جواز ترك القليل من الرأس في المسح والاقتصار على البعض، وقد روي جواز مسح بعض الرأس عن جماعة من السلف منهم ابن عمر - ﷺ - فقد روى عنه أنه مسح مقدم رأسه، وروي عن عائشة - ﵂ - مثل ذلك، وقال الشعبي: " أي جانب رأسك مسحت

(١) سورة المائدة: آية ٦.

(٢) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة ٤٧، المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٦٣.

(٣) بداية المجتهد: ١ / ٩.

(٤) ينظر المجموع، للنووي: ١ / ٤٤٠، والمغني، ابن قدامة: ١ / ١٢٥، والاستذكار، لابن عبد البر: ١ / ١٦٨ - ١٦٩، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٩١ هـــ - ١٩٧١ م، والمحلى، لابن حزم: ٢ / ٥٢.

(٥) المراد به إبراهيم النخعي.

أجزأك "، وكذلك قال إبراهيم " النخعي " ويدل على صحة فرض البعض قول عمرو بن وهب: " سمعت المغيرة بن شعبة يقول: «خصلتان لا أسأل عنهما أحداً بعد ما شهدت من رسول الله - ﷺ -: إنا كنا معه في سفر فنزل لحاجته، ثم جاء فتوضأ ومسح على ناصيته وجانبي عمامته»، وبناء على هذا الأمر قال الحنفية: " إن المفروض مقدار ثلاثة أصابع في رواية الأصل اعتباراً لآلة المسح، أي أن الباء إذا دخلت على المحل اقتضت استيعاب الآلة دون المحل، وأكثر الآلة قائم مقام كلها فيجب مسح ثلاثة أصابع[(١)].

وفي رواية الحسن الربع، وفي رواية الكرخي والطحاوي الناصية ولما ثبت أن الرسول - ﷺ - مسح على ناصيته كان فعله ذلك وارداً مورد البيان، وفعل النبي - ﷺ - إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب، كفعله لإعداد ركعات الصلاة وأفعالها، فقد رواه الناصية بثلاث أصابع وهو المفروض، إذ لم يرو عنه أنه مسح أقل منها، وحملوا ما زاد على الأصابع الثلاث على السنة والاستحباب[(٢)].

أما الحسن بن زياد فقد استدل بفعل الرسول - ﷺ -، حيث مسح رأسه بيديه كلتيهما أقبل بهما وأدبر[(٣)] إلا أنه قال: " إن الأكثر يقوم مقام الكل "[(٤)] " وهذا بناء على أصله في الممسوحات "[(٥)].

وأما الإمام مالك فقد استدل بفعل الرسول - ﷺ - بأنه مسح رأسه بيديه كلتيهما، وأقبل بهما وأدبر، فالصحيح عنده وجوب التعميم، والباء التي في الآية الكريمة مؤكدة زائدة وليست للتبعيض، والمعنى: وامسحوا رؤوسكم، وقيل: دخولها هنا كدخولها في التيمم في قوله: فامسحوا بوجوهكم فلو كان معناها التبعيض لأفادته في ذلك الموضع وهذا قاطع، وقيل: إنما دخلت لتفيد معنى بديعاً وهو أن الغسل لغةً يقتضي مغسولاً به،

---

(١) حاشية الشلبي: ١ / ٣ المطبوع على هامش تبيين الحقائق.

(٢) ينظر أحكام القرآن، الجصاص: ٢ / ٣٤١ - ٣٤٣، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٦٣ - ٦٤، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٤ - ٥.

(٣) أصل هذا الحديث رواه ابو داود في سننه عن عبد الله بن مسلمة عن مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن جده عبد الله بن زيد بن عاصم. سنن أبي داود: ١ / ٢٧.

(٤) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٦٣.

(٥) الضياءِ المعنوي على مقدمة الغزنوي: ١ / ورقة / ١٨٦.

والمسح لغةً لا يقتضي ممسوحاً به، فلو قال وامسحوا رؤوسكم لأجزأ المسح باليد إمراراً من غير شيء على الرأس فدخلت الباء لتفيد ممسوحاً به وهو الماء فكأنه قال: وامسحوا برؤوسكم الماء، وذلك فصيح في اللغة[١].

فهذا يفيد مسح جميع الرأس، وقد احتج أصحابه أيضاً على وجوب العموم في مسح الرأس بقوله تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ [٢] وقد أجمعوا على أنه لا يجوز الطواف ببعضه فكذلك مسح الرأس، والمعنى في قوله: وامسحوا برؤوسكم أي وامسحوا رؤوسكم وقالوا: " إن الباء لا تقتضي التبعيض لغة بل هو حرف إلصاق، فيقتضي إلصاق الفعل بالمفعول وهو المسح بالرأس، والرأس اسم لكله فيجب مسح كله، إلا أنه إذا مسح الأكثر جاز لقيام الأكثر مقام الكل[٣] ولهذا قال محمد بن مسلمة أحد أصحاب مالك إن ترك نحو الثلث " جاز على أصل مالك في أن الثلث عنده قدر يسير في كثير من مسائله"[٤].

أما الشافعي فقد علل " بأن الأمر تعلق بالمسح بالرأس، والمسح بالشيء لا يقتضي استيعابه في العرف، يقال مسحت يدي بالمنديل، وإن لم يمسح بكله، ويقال: كتبت بالقلم، وضربت بالسيف، وإن لم يكتب بكل القلم ولم يضرب بكل السيف، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح "[٥]،

واحتج أصحابه " بأن المسح يقع على القليل والكثير، وثبت في الصحيح أن النبي - ﷺ - مسح بناصيته فهذا يمنع وجوب الاستيعاب، ويمنع التقدير بالربع والثلث والنصف، فإن الناصية دون الربع فتعين أن الواجب ما يقع عليه الاسم "[٦].

وقال إمام الحرمين: " إن المسح إذا أطلق فالمفهوم منه المسح من غير اشتراط للاستيعاب، وانضم إليه أن النبي - ﷺ - مسح الناصية وحدها ولم يخص أحد الناصية

---

(١) تفسير القرطبي: ٣ / ٢٠٨٤ - ٢٠٨٥ طبع دار الشعب.

(٢) سورة الحج: آية ٢٩.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٤.

(٤) الاستذكار: ١ / ١٦٨.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٤.

(٦) المجموع، للنووي: ١ / ٤٤١.

ومنع جواز قدرها من موضع آخر على جواز مطلق المسح، وقالوا: إن الباء هنا للتبعيض، وليست للإلصاق، ونقلوا ذلك عن بعض أهل اللغة، وقال جماعة منهم: إذا دخلت الباء على فعل يتعدى بنفسه كانت للتبعيض كقوله ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾، وإن لم يتعد فللإلصاق كقوله تعالى: ﴿ وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴾ ثم قالوا وعلى هذا يحصل الجمع بين الآية والأحاديث فيكون النبي - ﷺ - مسح كل الرأس في معظم الأوقات بياناً لفضيلته واقتصر على البعض في وقت بياناً للجواز "[(١)].

أما الإمام أحمد فقد استدل للرواية التي توجب مسح الرأس كله بأن الباء التي برؤوسكم للإلصاق لا للتبعيض، فكأنه قال: وامسحوا رؤوسكم فيتناول الجميع وقالوا: استعمال الباء للتبعيض غير صحيح، ولا يعرف أهل العربية ذلك، قال ابن برهان: من زعم أن الباء تفيد التبعيض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه.

أما الرواية التي توجب مسح بعضه فقد استدلوا بحديث المغيرة أن النبي - ﷺ - مسح ناصيته[(٢)].

هذه هي مسالك الفقهاء في المقدار المفروض مسحه من الرأس وأدلتهم وتتلخص في ثلاثة آراء كما يلي:

الأول - يجب مسح كل الرأس، وإن ترك منه الثلث فما دونه جاز وهذا قول مالك والحسن بن زياد بناء على أصلهما أن للأكثر حكم الكل، وقد ذهب هذا المذهب الإمام أحمد بن حنبل في روايته الأولى.

الثاني - يجب مسح الناصية وقد قدر ذلك بالربع وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد وبه قال المزني من أصحاب الشافعي.

الثالث - يجب مسح أدنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث شعرات وهذا قول الشافعي والحسن البصري وسفيان الثوري وداود.

ومن يمعن النظر فيما استدل به كل فريق يجده لا يخلو من اعتراضات، أما الحنفية فيعترض عليهم بما يأتي:

---

(١) المجموع: ١ / ٤٤١.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ١ / ١٢٦.

أولاً - أن ما ذكروه من أن الباء إذا دخلت على المحل الممسوح اقتضت استيعاب الآلة دون المحل قاعدة غير معروفة في اللغة أصلاً، ولا شاهد لها في الاستعمال، فإذا قلت مسحت يدي بالحائط لا يعني استيعابها بالمسح، كما أن ظاهر الآية الكريمة يقتضي مسح الرأس لأنه هو المفعول به، فتقدير مفعول به، وتعيينه بأنه اليد وأن سياق الآية يقتضي استيعابه لا دلالة على شيء منه في الآية الكريمة، فضلاً عن أن عدم التقدير أولى من التقدير كما هو معروف في اللغة.

وثانياً - على فرض أن الآية مجملة فإن الحديث الذي أورده مورد البيان وهو مسح الناصية لا يرفع احتمال الزيادة المفيد لتعميم الرأس بالمسح، واحتمال الإلصاق الذي يفيد أن المطلوب هو مطلق المسح، وهذا يؤدى بالبعض كما يؤدى بالكل، وكذلك ليس لهم أن يقيدوا هذا المطلق بمقدار الناصية فما فوقه، وتقييد المطلق نسخ عندهم وهو لا يجوز بخبر الآحاد، وبهذا يتضح أن المطلق يبقى على إطلاقه.

وأما المالكية فيعترض عليهم بما يأتي:

أولاً - أن الباء في الآية الكريمة ليست زائدة مفيدة للتوكيد بل هي للإلصاق والإلصاق لا يفيد أكثر من نسبة الفعل إلى المفعول بغض النظر عن تعلق هذه النسبة بالكل أو البعض حيث لا دلالة عليه.

وثانياً - لا معنى لإنكارهم أن الباء تأتي للتبعيض فقد جاءت في كلام العرب مفيدة للتبعيض كقولهم أخذت بثوبه وبعضده وهو قول الكوفيين من النحاة[1].

وأما الحنابلة فيوجه إليهم ما وجه إلى المالكية من كون الباء تأتي للتبعيض وأن إنكار ذلك مخالف لما ورد في اللغة العربية وبخاصة عند نحاة أهل الكوفة.

وأما الشافعية فعلى الرغم من استدلالهم بأن الواجب أن يمسح على ما يقع عليه اسم المسح إلا أنه لا يجوز الاكتفاء بمسح ثلاث شعرات، لأن ذلك يكفي فيه لمس الرأس بجزء يسير من إحدى الأصابع، ومثل هذا فيما أرى لا يسمي مسحاً لغةً ولا عرفاً.

يتضح من كل هذا أن الأصح اعتبار الآية من قبيل المطلق، وأنها تعني إيقاع المسح بالرأس سواء تحقق في ذلك مسح الكل أو الجزء، ما دام دائراً في حدود ما يطلق عليه اسم

---

(١) ينظر بداية المجتهد: ١ / ٩.

المسح، ولما كانت هذه المسألة تعبدية أرى من باب الأحوط في الدين الأخذ برأي الأئمة مالك وأحمد والحسن بن زياد في مسح الأكثر إن لم يكن مسح الكل أسوة برسول الله - ﷺ -، فيما رواه عبد الله بن زيد في وصف وضوئه حيث قال: فمسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ، وهو متفق عليه[١]، وبهذا نكون قد جمعنا بين كل الآراء وعملنا بالكتاب والسنة، وأن كان مطلق المسح يصدق على القليل كما يصدق على الكثير.

**المسألة السادسة:** لو قاء المسلم ماء أو طعاماً ساعة أكله لا ينتقض وضوؤه لعدم نجاسته وكذا قيء الطفل ساعة ارتضاعه ليس بنجس.

اختلف الفقهاء في عد القيء حدثاً ناقضاً للوضوء، فذهب الشافعي ومالك وداود إلى أن القيء ليس بحدث، بناء على قولهم إن الخارج من غير السبيلين لا يعد حدثاً فضلاً عن احتجاج الإمام مالك " بأنه رأى ربيعة بن عبد الرحمن يقلس[٢] مراراً وهو في المسجد، فلا ينصرف ولا يتوضأ حتى يصلي "[٣] وبهذا قال ابن عمر وابن عباس وابن أبي أوفى وجابر وأبو هريرة وعائشة وابن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر والقاسم بن محمد وطاوس وعطاء ومكحول وربيعة ومالك وأبو ثور وداود "[٤].

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن إلى أنه ناقض للوضوء[٥] وحجتهم في هذا جملة أحاديث منها:

ما روته عائشة - رضي الله عنها - أن النبي - ﷺ - قال: «من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم»[٦]، ومنها:

---

(١) المغني، ابن قدامة: ١ / ١٢٧، والمجموع، للنووي: ١ / ٤٤٢.

(٢) إذا كان القلس - وهو ما خرج من الحلق ملء الفم - ليس بقيء - فإنه إن عاد يعتبر قيئاً، كما حدث لربيعة.

(٣) الاستذكار، لان عبد البر: ١ / ٢١٨.

(٤) المجموع، للنووي: ٢ / ٥٨.

(٥) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٢٦، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٧٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٩.

(٦) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٧٥، والمجموع، للنووي: ٢ / ٨٥ وقد رواه الدارقطني =

حديث ثوبان - رضي الله عنه -: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاء فتوضأ قال: وأنا صببت له وضوءه»[١].

ومنها ما رواه البيهقي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «يعاد الوضوء من سبع: من نوم غالب، وقيء ذارع، وتقاطر بول، ودم سائل، ودسعة تملأ الفم، والحدث، والقهقهة في الصلاة»[٢] وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة ومن تابعهم، وعن علي - رضي الله عنه - أنه حين عد الأحداث قال: أو دسعة " أي قيء " تملأ الفم، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - مثله[٣]، وبهذا قال أحمد بن حنبل والأوزاعي والحسن بن حي وإسحاق بن راهويه، وقال الخطابي وهو قول أكثر الفقهاء، وحكاه غيره عن عمر بن الخطاب وعلي - رضي الله عنهما -، وعن عطاء وابن سيرين وابن أبي ليلى[٤].

هذه هي أدلة الأحناف وغيرهم ممن أوجبوا الوضوء من القيء والحقيقة أن بعضها لا يخلو من ضعف في الإسناد، فقد تكلم أهل العلم في الحديث الأول بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة فقالوا: " وابن جريج حجازي ورواية إسماعيل عن أهل الحجاز ضعيفة عند أهل الحديث[٥] وعلى الرغم من هذا الضعف فإنها يقوي بعضها بعضاً، ويزيدها قوة عمل بعض الصحابة كعمر وعلي - رضي الله عنهما - وهو عند الأحناف ومعظم الفقهاء حجة أخلص مما مضى إلى أن أئمة الحنفية متفقون على أن القيء من الأحداث التي تنقض الوضوء، إلا أنهم اختلفوا في الفرق بين القليل والكثير.

فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن: القيء الناقض هو ما ملأ الفم، وقد

---

=

والطبراني، ينظر نصب الراية، للزيلعي: ١ / ٣٨ - ٣٩.

(١) الاستذكار: ١ / ٢١٩، ينظر سنن الترمذي: ١ / ١٤٣.

(٢) حاشية الشلبي: ١ / ٩ وفي إسناده سهل بن عفان والجارود بن يزيد وهما ضعيفان.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٩، الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ بالمطبعة الأميرية ببولاق وبهامشه حاشية الشلبي، لأحمد الشلبي.

(٤) ينظر المجموع، للنووي: ٢ / ٥٨، والاستذكار: ١ / ٢١٨ - ٢١٩.

(٥) المجموع، للنووي: ٢ / ٥٩.

فسره الحسن بن زياد " بأنه ما يعجز الإنسان عن إمساكه ورده، فخروجه يكون بقوة نفسه فيكون سائلاً، والحكم متعلق بالسيلان، فإذا كان أقل من ملء الفم لا ينتقض به الوضوء[١] "،

وبهذا قال: أحمد بن حنبل فقد حكي عنه أنه قال: " في القيء الوضوء إذا ملأ الفم "[٢].

وقال زفر: " ينتقض بالقليل والكثير وحجته ما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «القلس حدث[٣] من غير فصل بين القليل والكثير، ولأن الحدث اسم لخروج النجس، وقد وجد، لأن القليل خارج نجس كالكثير فيستوي فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين» [٤]،

وبهذا قال الثوري والحسن بن حي والأوزاعي[٥].

ويمكن أن يوجه إلى استدلال زفر ما يأتي:

أولاً - لما عد علي - رضي الله عنه - عنه الأحداث قال فيها أو دسعة (أي قيء) فلو كان القليل حدثاً لعده عند عد الأحداث.

ثانياً - إن المراد من القلس في الحديث القيء ملء الفم لأن المطلق ينصرف إلى المتعارف وهو القيء ملء الفم فيحمل على هذا توفيقاً بين الحديثين، وصيانة لهما عن التناقض.

ثالثاً، أن قوله: القليل خارج نجس معارض لقاعدة رفع الحرج لأنه لو سلم له ذلك ففي قليل القيء ضرورة، لأن الإنسان لا يخلو منه خصوصاً حال الامتلاء وحال السعال، ولو جعل حدثاً لوقع الناس في الحرج، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ولهذا أرى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه أبو يوسف ومحمد

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٢٦ بتصرف يسير.

(٢) المغني، ابن قدامة: ١ / ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) رواه الدارقطني عن الحسين ينظر الفتح الكبير: ٢ / ٢٠٩.

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ١ / ٢٦.

(٥) ينظر الاستذكار: ١ / ٢١٨ - ٢١٩.

والحسن بن زياد من أن القيء إذا كان أقل من ملء الفم لا ينقض الوضوء هو الراجح، وبناء على هذا اختلف الشيخان والحسن بن زياد فيما لو أكل المسلم طعاماً أو شرب ماء ثم قاء من ساعته أينتقض وضوؤه أم لا؟ وكذا الطفل إذا قاء ساعة ارتضاعه أينجس قيئه أم لا؟.

قال الحسن بن زياد. لا ينتقض وضوؤه لأنه طاهر لم يستحل، وإنما اتصل به قليل القيء فلا يكون حدثاً لعدم نجاسته، وكذا الصبي إذا ارتضع وقاء من ساعته[١]، وذلك بناء على أصله أن القليل من الأشياء معفو عنه، وأما في ظاهر الرواية فهو نجس لاختلاطه بالأنجاس المستقرة في المعدة لأن المعدة موطن الأنجاس فيكون حدثاً ناقضاً[٢].

ولكن يمكن أن يوجه إلى ظاهر الرواية بأن القول بالنجاسة صحيح فيما لو استقر وتغير، أما إذا اندفع غير متغير، ولم يخالطه إلا شيء قليل، فلا يصدق عليه ما قالوه، ولهذا كان رأي الحسن بن زياد هو الراجح، لما فيه من التيسير والتوسعة ورفع الحرج، وبخاصة عن الأمهات اللائي يرضعن أطفالهن، فلو جعلنا ما قاءه الطفل ساعة ارتضاعه نجساً كما في ظاهر الرواية لأوقعناهن في حرج وضيق شديدين، والله سبحانه يقول: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[٣].

ويقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[٤]، ولهذا كان رأي الحسن هو الراجح والمختار في المذهب الحنفي[٥].

**المسألة السابعة:** إذا علم المسافر أن مع أحد الرفقاء ماء فلا يطلبه ويتيمم.

أجمع الفقهاء على مشروعية التيمم عند فقدان الماء أو الخوف من استعماله، لقوله

---

(١) ينظر شرح فتح القدير، لابن الهمام: ١ / ٣١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٩، وحاشية أبي السعود: ١ / ٤٥.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ٧٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٣٦، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٩.

(٣) سورة البقرة: آية ١٨٥.

(٤) سورة الحج: آية ٧٨.

(٥) ينظر شرح فتح القدير: ١ / ٢١، وحاشية أبي السعود: ١ / ٤٥، وحاشية ابن عابدين: ١ / ١٤٣، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ٣٦.

تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ [١]

ولقول الرسول - ﷺ-: «التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء» [٢]

ثم اختلفوا فيمن كان مسافراً وعلم أن مع أحد الرفقة ماء أيطلبه أم لا؟

قال أبو حنيفة وصاحباه: " يجب عليه أن يسأله " [٣].

وقال الحسن بن زياد: " إن من كان في السفر ومع رفيق له ماء، وليس عنده ثمنه إنه لا يلزمه أن يسأل رفيقه " [٤].

وعن الشافعي: روايتان:

الأولى - يجب استيهابه، فإن وهب له وجب قبوله.

والثانية - لا يجب الاستيهاب.

وقد حكى هذه الرواية عنه " الشيخ أبو حامد، والمحاملي، وإمام الحرمين، والبغوي" [٥] وغيرهم.

وقال أحمد بن حنبل: "إن كانت له رفقة يدل عليهم" من الدلال "طلب منهم" [٦]، وقالت الظاهرية: " استيهاب الماء مباح حيث لم يأت بطلبه إيجاب ؛ ولا جاء عنه منع " [٧].

وبناء على هذه الأقوال فإن من يتيمم ويصلي من دون أن يسأل رفيقه الماء لا تجوز

---

(١) سورة النساء: آية ٤٣.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١٠٦ وقد روى الترمذي هذا الحديث في سننه ينظر ١ / ٢١٢ - ٢١٣.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١١٥، ٣٠ / ٢٧٢، وشرح فتح القدير: ١ / ٦٨، وحاشية الشلبي: ١ / ٤٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ١٧٠، وحاشية أبي السعود: ١ / ٩٧، والبناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ٣٣٤.

(٤) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٢٧٢.

(٥) المجموع، للنووي: ٢ / ٢٧٤ - ٢٧٥، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ٣٣٤.

(٦) المغني: ١ / ٢٣٧.

(٧) المحلى، ابن حزم: ٢ / ١٣٦.

صلاته عند الإمام وصاحبيه والشافعي في إحدى روايتيه، لأنهم أوجبوا الطلب وأما عند الحسن بن زياد وأحمد بن حنبل والظاهرية والشافعي في الرواية الأخرى فتجوز صلاته، لأنهم لم يوجبوا الطلب.

ويبدو أن هذا الاختلاف ناجم عن عدم وجود نص في المسألة فاجتهد كل منهم حسب ما انقدح في ذهنه، أما الحسن فقد علل رأيه بقوله: " السؤال ذل وفيه بعض الحرج، وما شرع التيمم إلا لرفع الحرج "(١).

وأما الإمام وصاحباه فقد عللوا رأيهم بأن " ماء الطهارة مبذول بين الناس عادة، وليس في سؤال ما يحتاج إليه مذلة، فقد سأل رسول الله - ﷺ - بعض حوائجه من غيره، فإن سأله فأبى أن يعطيه إلا بالثمن فإن لم يكن معه ثمنه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء "(٢).

وقالوا أيضاً: إن السؤال يوصله إلى ما تقوم به نفسه ويتقوى به على الطاعة، فيكون مستحقاً عليه كالكسب في حق من هو قادر عليه وردوا قول الحسن بأن معنى الذل في هذه الحالة ممنوع، ألا ترى أن الله أخبر عن موسى ومعلمه - عليهما السلام - أنهما سألا عند الحاجة فقال عز وجل: ﴿ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا ﴾ والاستطعام طلب الطعام، وما كان ذلك بطريق الأجرة، لقوله: ﴿ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ فعرفنا أنه كان بطريق البر على سبيل الهدية أو الصدقة(٣)، بناء على اختلافهم في أن الصدقة كانت تحل للأنبياء.

هذه هي حجج الطرفين، وأرى أن ما احتج به الإمام وصاحباه يمكن أن يوجه إليه ما يأتي:

أولاً - أن قولهم: إن ماء الطهارة مبذول بين الناس عادة لا يصدق على من كان في سفر طويل، لأن كل ما يحمله المسافر عادة لا يربي على ما يكفيه للشرب أو الوضوء أو الطهي.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١١٥، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ١٧٠، وحاشية الشلبي: ١ / ٤٥، وشرح فتح القدير: ١ / ٩٨، والبناية في شرح الهداية، العيني: ١ / ورقة / ٣٣٤.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١ / ١١٥.

(٣) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٢٧٢.

وثانياً - أنه ما دام المسلم مسافراً ولم يجد الماء قريباً منه، وأيقن أن الوقت سيخرج قبل الوصول إلى الماء فعليه أن يتيمم ليدرك الفرض في وقته، أما إذا ظن ذلك ولم يتيقن فإن له أن يتيمم على سبيل الرخصة، وقد ورد أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه.

وثالثاً - قولهم: إن السؤال يوصله إلى ما تقوم به نفسه ويتقوى به على الطاعة مردود، لأن ذلك على حساب الناس، وقد ندب الشرع الكريم إلى التحرز عن السؤال، فقال - ﷺ - لثوبان - رضي الله عنه -: «لا تسأل الناس شيئاً[١] أعطوك أو منعوك»،

وقال لحكيم بن حزام - رضي الله عنه -: «إياك أن تسأل أحداً شيئاً أعطاك أو منعك» فكان بعد ما سمع هذه المقالة لا يسأل أحداً شيئاً ولا يأخذ من أحد شيئاً، حتى كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يعرض عليه نصيبه مما يعطي فكان لا يأخذ، ويقول: لست آخذاً من أحد شيئاً بعد ما قال لي رسول الله - ﷺ - ما قال، وكان عمر يشهد الحاضرين من الصحابة عليه ويقول: " يا أيها الناس قد أشهدتكم عليه أني عرضت عليه حقه وهو يأبى"[٢]، لأن الإسلام أوجب على المؤمن أن يصون نفسه عن السؤال لما فيه من ذل في الدنيا وخزي في الآخرة، فقد قال - ﷺ -: «ما يزال العبد يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس على وجهه مزعة من لحم[٣]، أو قال.

أما ما احتجوا به من جواز سؤال موسى والخضر - عليهما السلام - فإنها حالة خاصة بهما أراد الله أن يخبر موسى بأن هناك من هو أكثر منه علماً ممن هو ليس في درجته من النبوة، ومن ثم لا يصح القول بأن الصدقة كانت تحل للأنبياء.

ورابعاً - إن ما احتج به الحسن بن زياد قد ورد مثله عن علي صيانة لنفس المؤمن عن المذلة والامتهان، ويتضح هذا في قوله:

لنقل الصخر من قلل الجبال ... أحب إليّ من منن الرجال

---

(١) لقد ورد النهي عن السؤال بألفاظ مختلفة ينظر سنن أبي داود: ١ / ٣٨٢، والفتح الكبير: ٣ / ٣٢٣.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٢٧٢.

(٣) رواه الشيخان وأحمد عن أبي هريرة الفتح الكبير: ٣ / ١٢٧، وصحيح مسلم: ٣ / ٩٦.

يقول الناس لي في الكسب عار　　　فقلت العار في ذل السؤال

ولأن ما يلحقه من الذل بالسؤال قد تعين، وما يصل إليه من المنفعة موهوم، لأن إعطاءه ما سأل ليس مقطوعاً به، فكان السؤال رخصة له من غير أن يكون واجباً عليه، إذ الموهوم لا يقوى على معارضة المؤكد "[1].

يبدو مما تقدم أن الحق مع الحسن بن زياد، ولهذا جاء في غاية البيان أن قول الحسن بن زياد حسن، واختاره صاحب الهداية على حين اختار صاحب المبسوط رأي الإمام وصاحبيه "[2].

**المسألة الثامنة:** ليس في العسل والثمار الجبلية زكاة.

اختلف الفقهاء في زكاة ما يوجد في الجبال من العسل والثمار، كالجوز واللوز والفستق، والتين والتفاح والسفرجل والرمان، والرطب والعنب والموز، إلى غير ذلك من الثمار فذهب أبو حنيفة إلى وجوب العشر في العسل وفي كل ما أخرجته الأرض إلا السعف والتين، والحشيش، والطرفاء، والقصب الفارسي.

وقال أبو يوسف ومحمد: " يجب العشر في العسل، والجوز، واللوز والفستق، ولا زكاة عليهما سوى ذلك، وفي رواية عن أبي يوسف أنه لا شيء في الجوز واللوز لأنه مباح كالصيود "[3].

وقال الحسن بن زياد: " لا يجب العشر في شيء من ذلك "[4].

وقال الشافعي في الجديد: "لا زكاة في العسل والتين والتفاح والسفرجل، وسائر الثمار سوى الرطب والعنب وعند مالك: لا زكاة في العسل، ولا في التمر إلا في ثمر التمر والزبيب"[5].

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٩٦.

(٢) ينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ١ / ١٧٠، وحاشية أبي السعود: ١ / ٩٧.

(٣) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣ / ٢، ص ٣، ص ١٥، ص ١٦.

(٤) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٩٨، والمجموع، للنووي: ٥ / ٤٣٨ - ٤٣٩، المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٩١.

(٥) ينظر المدونة الكبرى، للإمام سحنون: ٢ / ٩٩ - ١٠٠، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة سنة ١٣٢٣ هـ.

وقال أحمد: يجب العشر في العسل، وفي كل ما يكال ويدخر من الزرع والثمار[١] هذه جملة آراء في زكاة العسل والثمار، وقد استدل كل منهم لمذهبه على الوجه الآتي:

أما ابو حنيفة فقد استدل بعموم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [٢] وقوله: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [٣] وبقوله - ﷺ -: «فيما سقت السماء والأنهار والعيون العشر وفيما سقى بالسوافي والنضح نصف العشر» [٤]، وكان أبو حنيفة يقول: " العشر مئونة الأرض النامية كالخراج، فكما أن هذا كله يعد من نماء الأرض في وجوب الخراج، فكذلك في وجوب العشر.

وأما الصاحبان فاحتجا بأن ما ليس له ثمرة باقية مقصود فلا شيء فيه كالبقول والخضر والرياحين، إنما العشر فيما له ثمرة باقية مقصودة، واستدلا على هذا بحديث موسى بن طلحة عن أبيه أن النبي - ﷺ - قال: «ليس في الخضراوات صدقة» [٥]، وأما الفستق والجوز واللوز " فلأنها تبقى من السنة إلى السنة، ويغلب الانتفاع فيها كالزبيب"[٦].

وكذلك احتج الإمام وصاحباه على وجوب العشر في العسل " بما روى أن أبا سيارة جاء إلى النبي فقال: إن لي نحلاً، فقال النبي - ﷺ - «أد عشرها، فقال يا رسول الله: احمها لي فحماها له»، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بطناً من فهر كانوا يؤدون إلى رسول الله من نحل لهم العشر من كل عشر قرب قربة، وكان يحمى لهم واديين فلما كان عهد عمر - رضي الله عنه - استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي، فأبوا أن يؤدوا إليه شيئاً، وقالوا: إنما كان شيئاً نؤديه إلى رسول الله - ﷺ - فكتب بذلك سفيان

---

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٩٠، ٦٩١، ٧١٣.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٦٧.

(٣) سورة الأنعام: آية ١٤١.

(٤) رواه سالم عن عبد الله عن أبيه. سنن أبي داود: ١ / ٣٧٠ وقد رواه البخاري وأحمد ينظر الفتح الكبير: ٢ / ٢٧٩.

(٥) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣ / ٢ - ٣ وقد روى هذا الحديث الدارقطني عن أنس وعن طلحة ورواه الترمذي وابن ماجة عن معاذ. الفتح الكبير: ٣ / ٦٢، وسنن الترمذي: ٣ / ٣١.

(٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٦٠.

إلى عمر فكتب إليه عمر - ﷺ -: إنما جعل النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقاً إلى من يشاء، فإن أدوا إليك ما كانوا يؤدونه إلى رسول الله، فاحم لهم واديهم، وإلا فخل بين الناس وبينها فأدوا إليه، وعن أبي هريرة - ﷺ - أن النبي - ﷺ - كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر، وعن عمر - ﷺ - أنه كان يأخذ عن العسل العشر من كل عشر قرب قربة، وكذا روي عن ابن عباس أنه كان يفعل ذلك حين كان والياً بالبصرة "[١].

أما الحسن بن زياد فقد علل قوله بانعدام السبب، وهو ملك الأرض النامية، فحيث لم توجد فلا زكاة[٢].

وأما الشافعي فقد استدل بأن: " الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله كما أن هذه الثمار ليست بقوت "[٣] فلا تجب فيها الزكاة فيما عدا التمر والزبيب لقوله - ﷺ - فيما رواه عتاب بن أسيد: «إنها تخرص كما يخرص النخل فتؤدى زكاته زبيباً كما تؤدى زكاة النخل تمراً»[٤].

واحتج أحمد بن حنبل بما احتج به الإمام أبو حنيفة، بشرط أن يبلغ خمسة أوسق لقوله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٥].

واحتج لوجوب زكاة العسل بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله - ﷺ - كان يأخذ في زمانه من قرب العسل من كل قربة من أوسطها رواه أبو عبيدة والأثرم وابن ماجة، وعن سليمان بن موسى أن أبا سيارة المتعي قال: قلت يا

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٦١ - ٦٢، وقد روى هذا الحديث أبو داود في سننه: ١ / ٣٧١.

(٢) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٩٨.

(٣) المجموع، للنووي: ٥ / ٤٣٤.

(٤) المجموع، للنووي: ٥ / ٤٣٢. ينظر الحديث في سنن أبي داود: ١ / ٣٧١، سنن الترمذي: ٢ / ٦٩٠.

(٥) المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٩٠ هذا الحديث جزء من حديث رواه أبو داود عن أبي سعيد الخدري يقول: قال رسول الله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»: ١ / ٣٥٧.

رسول الله: إن لي نحلاً قال أد عشرها، قال: فاحم إذن جبلها فحماه له». رواه أبو عبيدة وابن ماجة. . .

وروى الأثرم عن ابن أبي ذؤابة عن أبيه عن جده أن عمر - رضي الله عنه - " أمره في العسل بالعشر "[1].

وخلاصة القول في زكاة العسل والثمار أن الفقهاء اختلفوا في ذلك، ففي زكاة العسل انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول - يرى وجوب الزكاة وهم أبو حنيفة وصاحباه وأحمد بن حنبل والأوزاعي ومكحول وإسحاق.

والفريق الثاني - لا يرى وجوب الزكاة في العسل مطلقاً وهم مالك والشافعي والحسن بن زياد، وبه قال الثوري والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وروي هذا عن ابن عمر، وعمر بن عبد العزيز.

وقال ابن المنذر: " ليس في زكاة العسل حديث، ولا إجماع "[2].

وفي زكاة الثمار اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول - يجب فيها الزكاة وهو رأي الإمامين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل.

والثاني - لا يجب فيها الزكاة إلا ما نص عليه كالتمر والزبيب وهو رأي الإمامين مالك والشافعي، والجوز واللوز عند الصاحبين اجتهاداً منهما.

والثالث - لا زكاة فيها مطلقاً وهو قول الحسن بن زياد وأبي يوسف في إحدى روايتيه اجتهاداً منهما.

ويبدو مما تقدم أن الحق مع الإمامين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل بغض النظر عن اختلافهما في المقدار الذي تجب فيه الزكاة، نظراً لما استدلا به من العمل بعموم الكتاب والسنة، ومن ثم يمكن أن يوجه إلى القائلين بعدم الوجوب، وبخاصة ابن المنذر ما يلي:

أولاً - أن هناك أحاديث تدل على وجوب الزكاة في العسل والثمار ولكنها لم تصلهم أو أنها وصلتهم ولكنهم لن يقبلوها بناء على مقاييسهم الخاصة في قبول السنة،

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٢ / ٧١٤.

(٢) المجموع، للنووي: ٥ / ٤٣٩.

غير أن هذا لا ينفي صحتها ووجوب العمل بها.

ثانياً - أن ما قالوه من أن الثمار ليست بقوت كما قال الشافعي أو أنها ليست مملوكة لانعدام السبب وهو ملكية الأرض النامية كما قال الحسن بن زياد، كل ذلك معارض بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴿٢٥﴾﴾[1] لأن احتياز العسل والثمر من الجبال يعد مالاً، وإن كان من أرض غير مملوكة، لأن الأرض كلها لله.

من هنا نرجح رأي الإمامين أبي حنيفة وأحمد، فإن ما ذهبا إليه من وجوب الزكاة في العسل والثمار يوافق روح الشريعة، ويحقق هدفها في سد حاجة الفقراء والمحتاجين، ثم إن الآية التي استدل بها الإمامان: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٖ مَّعۡرُوشَٰتٖ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٖ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٖۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾[2] ورد فيها ذكر بعض الثمار، فالعمل بعمومها يوجب الزكاة في كل الثمار بلا استثناء.

**المسألة التاسعة:** إعطاء مائتي درهم من مال الزكاة إلى صنف واحد جائز إذا لم يخرجه إلى الغنى.

اختلف الفقهاء في دفع مال الزكاة إلى صنف واحد، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن يقتصر المزكي على صنف واحد من الأصناف الثمانية، فهو مخير إن شاء أعطاهم جميعهم، وإن شاء اقتصر على صنف واحد أو شخص واحد منهم.

وقال الشافعي: لا يجوز إلا إذا دفع الزكاة إلى ثمانية أصناف من كل صنف ثلاثة أنفس، وكذا في جميع الصدقات.

ولأحمد في إحدى روايتيه: يجوز أن يقتصر على صنف واحد، وعلى هذه الرواية يوافق الإمام وأصحابه، وفي رواية الأثرم: لا يجوز الاقتصار على بعضهم، بل يجب إشراك

---

(١) سورة المعارج: آية ٢٤، ٢٥.

(٢) سورة الأنعام: آية ١٤١.

الجميع، وعلى هذه الرواية يوافق الشافعي[١] وقال مالك: " يجوز للإمام أن يصرفها في صنف واحد أو أكثر من صنف إذا رأى ذلك بحسب الحاجة[٢].

وقد استدل الإمام وأصحابه بالكتاب والسنة، أما الكتاب فعموم قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿ إِن تُبْدُوا ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ﴾ وقد تناول جنس الصدقات وبين أن إيتاءها الفقراء خير لنا، وهو عام يتناول جميع الصدقات.

وأما السنة فقوله - عليه الصلاة والسلام - لمعاذ: أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم[٣] وهذا قول عمر وعلي وابن عباس ومعاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وجماعة آخرين[٤].

أما الإمام مالك فقد استدل بما روى المنهال بن عمر وعن زر بر حبيش عن حذيفة في قوله:﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ قال: إنما ذكر الله هذه الصدقات لتعرف، وأي صنف منها أعطيت أجزأك، وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ قال: في أيهما وضعت أجزأ عنك وهو قول الحسن وإبراهيم وغيرهما قال الكيا الطبري: حتى ادعى مالك الإجماع[٥] على ذلك[٦].

وأما الشافعي فقد استدل بحديث زياد قال: أتيت رسول الله - ﷺ - فبايعته فأتاه رجل فقال: «أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله - ﷺ - إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى يحكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٦٨.

(٢) بداية المجتهد: ١ / ٢٠٥، وينظر تفسير القرطبي: ٤ / ٣٠٠٧.

(٣) هذا الحديث جزء من حديث طويل قاله الرسول - ﷺ - لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن وقد رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي، وابن ماجة والإمام أحمد.
ينظر سنن أبي داود: ١ / ٣٦٦، وأحكام الأحكام، لابن دقيق العيد: ١ / ٤٠٢.

(٤) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٢٩٩ بتصرف يسير.

(٥) يريد بالإجماع إجماع الصحابة.

(٦) تفسير القرطبي: ٤ / ٣٠٠٧.

الأجزاء أعطيتك حقك»[١].

أما الإمام أحمد فقد استدل بقول معاذ " الذي استدل به الإمام أبو حنيفة وأصحابه الذي سلف ذكره"[٢].

ويبدو أن كل هذه الآراء وجيهة وصحيحة لاستنادها إلى عموم الآيات والأحاديث ويمكن أن يكون رأي الإمام وأصحابه أولى فيما إذا كان اتفاق الأئمة الحنفية على جواز الإعطاء لصنف واحد أو شخص واحد نجدهم يختلفون في المقدار المعطى أهو نصاب أم أكثر؟

فذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى جواز أن يدفع النصاب كاملاً وقدره مائتا درهم، وإن دفع أكثر جاز، ويكره عند الإمام أبي حنيفة.

وعند الحسن وزفر: لا يجوز أكثر من النصاب لأن الغنى قارن الأداء فكلما يحصل الأداء يحصل الغنى إذ الحكم يقارن العلة فيمنع وقوعه زكاة.

وأما الإمام وصاحباه فقد عللوا مذهبهم: بأن الغنى يعقب الأداء فلا يكون الغنى اللاحق مانعاً من جواز الأداء، لأن المانع يكون سابقاً لا لاحقاً[٣] وقد أيد هذا فخر الإسلام بقوله: " الأداء يلاقي النية وإنما يثبت الغنى بحكمه، وحكم الشيء لا يصلح مانعاً لأن المانع ما يسبقه لا ما يلحقه، والجواز لا يحتمل البطلان لأن الغنى هو الاستغناء عن الفقر لكن دفع المائتي درهم إلى واحد يكره لقرب الغنى من دفع المائتين كمن صلى وبقربه نجاسة فإن صلاته جائزة مع الكراهة "[٤].

أخلص من هذا إلى أن في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول - لا يجيز الزيادة على النصاب وهو قول الحسن وزفر.

الثاني - يجيز الزيادة مع الكراهة وهو قول الإمام أبي حنيفة.

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٢٩٩ وقد روى الحديث أبو داود في سننه: ١ / ٣٧٨.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٦٩.

(٣) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٣٣، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٤٨ - ٤٩.

(٤) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٣٣.

الثالث - يجيز الزيادة مطلقاً وهو قول أبي يوسف ومحمد.

ولعل سبب هذا الاختلاف أنه لا نص في المسألة، فاجتهد كل منهم حسبما أداه إليه اجتهاده.

وفي رأيي أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر أولى بالقبول، لأنه إذا أعطى المزكي أكثر من مائتي درهم جملة فربما يكون الفاضل عن حاجته في الحال قدر المائتين فلا تجوز الزكاة والأفضل أن يصرف ما زاد على المائتين إلى صنف آخر أو إلى جميع الأصناف إن وجدوا منعا للغنى، ولهذا السبب فيما أظن كره الإمام أبو حنيفة الزيادة على ذلك، نعم يمكن أن يكون رأي الصاحبين أولى فيما إذا كان المعطى محتاجاً وذلك بأن كان مديناً فلا بأس من إعطائه مائتي درهم أو أكثر بحيث إذا قضى دينه يبقى له دون المائتين، أو كان معيلاً فلا بأس بإعطائه مقدار ما لو وزع على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين، لأن التصدق عليه في الحقيقة تصدق عليه وعلى عياله.

**المسألة العاشرة:** لا زكاة في الدين إذا كان على معسر اختلف أئمة الأحناف في الدين إذا كان على معسر مقرٍّ به فمضى عليه حول ثم قبضه أتجب فيه زكاة ما مضى أم لا؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف: " تجب فيه الزكاة، لأنه يمكنه الوصول إليه ابتداء أو بوساطة التحصيل[1] وبهذا قال الشافعي في الجديد "[2].

وقال الحسن بن زياد[3]: " لا زكاة فيه لأن الدين على المعسر غير منتفع به فكان ضماراً، ولا زكاة في مال الضمار، وأن ما على المعسر ليس نصاباً لأنه لا ينتفع به[4]،

---

(١) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٥، وينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٩.

(٢) المجموع، للنووي: ٥ / ٣١٣.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٩، الطبعة الأولى، وينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ١ / ٢٥٦.

(٤) المال الضمار هو المال المقطوع النماء فإذا عاد فإنما يعود بذاته لا بشيء زاد عليه.

ينظر شرح فتح القدير:: ١ / ٤٩٠ - ٤٩١.

وممن ذهب هذا المذهب الشافعي في القديم[١]، وأحمد بن حنبل في إحدى روايتيه " فقد قال ابن أبي موسى: " الصحيح من مذهبه أن الدين يمنع وجوب الزكاة على كل حال، وروى هذا عن ابن عباس ومكحول والثوري[٢].

وقتادة وإسحاق وأبي ثور، لأنه غير مقدور على الانتفاع به فأشبه مال المكاتب"[٣].

يبدو أن تعليل الحسن بن زياد في جعل هذا المال المدين به مال ضمار أقوى من تعليل الشيخين، لأن أصل المال موجود في ذمة المدين لإقراره به مع كونه معسراً، ولكن صاحبه لم يتمكن من امتلاكه والانتفاع به طيلة الحول أو الأحوال التي بقي فيها ديناً في ذمة المدين فكان كالمال المفقود، أو الساقط في البحر، أو المال الذي أخذه السلطان مصادرة، أو الدين المجحود إذا لم يكن للمالك بينة، وحال عليه الحول، ثم صار له بينة بأن أقر به المدين أمام الناس، ومال الضمار لا تجب فيه الزكاة عندهم جميعاً ما خلا زفر بن الهذيل[٤]، استنادا إلى ما روي عن علي ﷺ أنه قال: " لا زكاة في مال الضمار" [٥]، واستنادا إلى ما رواه أبو عبيدة في كتابة (الأموال) في كتاب الصدقة " حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا هشام بن حسان عن الحسن البصري ﷺ قال: إذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال وعن كل دين، إلا ما كان منه ضمارا لا يرجوه"[٦].

ويؤيد هذا " ما روى عن عمر بن عبد العزيز حينما أمر برد أموال بيت المال على أصحابها فقيل له: أفلا تأخذ منهم زكاتها لما مضى؟ قال: لا، فأنها كانت ضمارا" [٧].

---

(١) المجموع، للنووي: ٥ / ٣١٣.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٢ / ٦٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ٣ / ٤٦.

(٤) ينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٩، وشرح فتح القدير: ١ / ٤٩٠، والاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ١٠٠.

(٦) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١٤ - ١٥.

(٧) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢ / ١٧١، الاختيار لتعليل المختـــار، عبد الله مودود الحنفي: =

ومعنى ذلك أن هذه الأموال المذكورة مقطوعة النماء، فإذا عادت فإنما تعود بذاتها لا بشيء زاد عليها، لأن وجوب الزكاة في السائمة كان باعتبار معنى النماء، وقد انعدم هنا فلا زكاة.

وكذلك مال الدين إذا كان المدين معسراً فإنه لا يرجى عوده على وجه التحقيق، كما أن صاحبه لم يقدر على الانتفاع به وتنميته فكان ضماراً، فلا تجب فيه الزكاة إلا من ابتداء تسلمه، ولأن الشرع اعتبر القدرة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر، وهذا هو الراجح فيما أظن.

أما رأي الشيخين فلا يخلو من وجاهة لما فيه من إسهام في حل مشكلات المجتمع الإسلامي المتمثل في الحدب على الفقراء والمساكين ونفعهم ورعاية حقوقهم، وبخاصة في هذا الزمن الذي يكثر فيه الفقر في المجتمع الإسلامي، وتتفشى فيه البطالة، ولكن يعترض عليهما بأن التعليل الذي ذكروه في الوصول إلى الدين ابتداء أو بوساطة التحصيل غير مضمون دائماً، لأن الأرزاق بيد الله، وزوال الإعسار في مجتمع يكثر فيه الفقر والبطالة بعيد الاحتمال.

**المسألة الحادية عشرة:** من لم يقف بعرفة حتى طلع فجر اليوم العاشر فعليه دم.

الوقوف بعرفة أهم مناسك الحج، وأعظم أركانه، حتى ورد عن الرسول - ﷺ - أنه قال: «الحج عرفة»[1]، فمن أحرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج، لأن وقت الوقوف يبدأ من ظهر اليوم التاسع إلى طلوع الفجر من يوم النحر، وعليه أن يتحلل بعمرة فيطوف ويسعى ويحلق وعليه القضاء من قابل باتفاق الفقهاء.

ولكنهم اختلفوا في الدم أيجب عليه أم لا؟

فعند الإمام وصاحبيه لا دم عليه[2]، وقال الحسن بن زياد: " يجب عليه دم وبه أخذ

---

= ١ / ١٠٠، زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٣٨٠.

(١) رواه أحمد والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة والحاكم والبيهقي في السنن.
ينظر الفتح الكبير: ٢ / ٧٨، وسنن الترمذي: ٣ / ٢٣٧.

(٢) ينظر حاشية أبي السعود: ١ / ٥٥٤، وتبيين الحقائق: ٢ / ٨٢، وشرح الفتح القدير: ٢ / ٣٠٣.

الشافعي "[١]، وهو قول مالك وأحمد والثوري وأبي ثور[٢] وقد احتج الإمام وصاحباه بقوله - ﷺ -: «من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة، وعليه الحج من قابل» أخرجه الدارقطني في سننه عن ابن عمرو وابن عباس - رضي الله عنهما -[٣].

واحتج الحسن بن زياد " بما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال لأبي أيوب الأنصاري حين فاته الحج فإذا أدركت الحج من قابل فحج وأهد ما تيسر من الهدي، وهكذا روي عن ابن عمر[٤] ولأنه تحلل قبل وقت التحلل فيلزمه دم كالمحصر[٥].

أما الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد فقد احتجوا بما احتج به الحسن بن زياد فيما روي عن عمر[٦].

هذه هي أدلة الفريقين، ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد والأئمة الثلاثة من وجوب الدم على من فاته الوقوف بعرفة أرجح لثلاثة أمور:

الأول - أن الحديث الذي استدل به الإمام وصاحباه " ضعيف حيث رواه الدارقطني وضعفه، لأن حديث ابن عمر قد أخرجه عن رحمة بن مصعب عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن نافع عن ابن عمر ورحمة بن مصعب ضعيف.

قال الدارقطني ضعيف وأورده ابن عدي في الكامل، وأعله بمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وضعفه عن جماعة وأما حديث ابن عباس «من أدرك عرفات ووقف بها والمزدلفة فقد أتم حجه، ومن فاته عرفات فاته الحج فليهل بعمرة وعليه الحج من قابل» فقد أخرجه عن يحيى بن يحيى الهنشلي عن محمد بن أبي ليلى عن عطاء عن ابن

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٢٢٠، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٨٢، وحاشية أبي السعود: ١ / ٥٥٤.

(٢) بداية المجتهد: ١ / ٣٠٠.

(٣) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٧٠، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٨٢، وشرح فتح القدير: ٢ / ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٤) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٧٠.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٢٢٠.

(٦) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٧٠، والمجموع، للنووي: ٨ / ٢٣٠، والمغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٢٧.

عباس ويحيى الهنشلي قال النسائي فيه: ليس بالقوي،

وقال ابن حبان في كتابه الضعفاء: " إنه ممن ساء حفظه وكثر توهمه حتى خالف الإثبات، فبطل الاحتجاج به "[١].

والثاني - أن الحديث الذي استدل به الحسن والأئمة الثلاثة المروي عن عمر صحيح رواه مالك في الموطأ والشافعي والبيهقي وغيرهم بأسانيد صحيحة "[٢].

وجاء في المغني: " وروى النجاد بإسناده عن عطاء: أن النبي - ﷺ - قال: «ومن فاته الحج فعليه دم وليجعلها عمرة وليحج من قابل»[٣].

والثالث - أن الحسن استدل بقياس من فاته الحج على المحصر[٤] وهو من يحرم بالحج أو العمرة ثم يمنعه مانع من الإتيان بأعمال الحج أو العمرة الواجبة شرعاً كالمرض أو العدو، فيتحلل ويقدم ما تيسر من الهدي، لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾[٥] فتحلل الحاج الذي فاته الوقوف بعرفة قبل إتمامه كتحلل المحصر قبل إتمامه، فهذا التشابه هو العلة فيمن فاته الوقوف بعرفة، فيلزمه كما يلزم المحصر.

ولكن الذي أراه أن هذا القياس غير سديد، لأن كلاً منهما منصوص عليه، ومن أصول القياس عند الحنفية أنه لا يقاس المنصوص على المنصوص، وإنما يقاس ما ليس فيه نص على غيره مما ورد النص بحكمه لاشتراكهما في العلة، فلا يجوز قياس هدي من فاته الوقوف بعرفة على هدي من فاته الحج بسبب الإحصار، لأن كلاً منهما منصوص عليه، ويكفي في الدلالة على ترجيح قول الحسن والأئمة الثلاثة في وجوب الدم الأمران الأول والثاني.

**المسألة الثانية عشرة:** إذا اضطر المحرم فوجد صيداً وميتة أكل الصيد.

---

(١) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٦٩، وينظر المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٢٧.

(٢) شرح فتح القدير: ٢ / ٣٠٤، والمجموع، للنووي: ٨ / ٢٣٠.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٢٧.

(٤) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٢٢٠، والمجموع، للنووي: ٨ / ٢٣٠.

(٥) سورة البقرة: آية ١٩٦.

اختلف أئمة الأحناف في المضطر إذا وجد ميتة وصيداً أيهما يأكل جاء في فتاوى قاضي خان: " المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد كانت الميتة أولى في قول أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله-، وقال أبو يوسف والحسن بن زياد - رحمهما الله-: " يذبح الصيد "[(١)].

ومن هذا نفهم أن المحرم يأكل الميتة لا الصيد في قول أبي حنيفة ومحمد ؛ ويأكل الصيد بعد ذبحه لا الميتة في قول أبي يوسف والحسن بن زياد ومرجع اختلافهم في هذه المسألة عدم وجود نص فيها من آية أو حديث يعين أكل أحد المحرمين حالة الاضطرار، فاجتهد كل منهم برأيه.

أما أبو يوسف والحسن بن زياد فقد عللا ما ذهبا إليه من أكل الصيد بأن حرمته أخف من حرمة أكل الميتة، لأنه حرام حكماً، وأكل الميتة حرام حقيقة وحكما ثم إن أكل الصيد يمكن جبره بالكفارة، دون أكل الميتة[(٢)] وبهذا القول: " قال الشافعي وإسحاق وابن المنذر "[(٣)].

وعلل الإمام أبو حنيفة ومحمد قولهما بأن " في أكل الصيد ارتكاب محظورين الأكل والقتل، وفي أكل الميتة ارتكاب محظور واحد فكان أخف "[(٤)] وإلى هذا ذهب الحسن " البصري " ومالك وأحمد والثوري[(٥)].

والنفس أميل إلى رأي الحسن بن زياد ومن معه، لأن الأخف حرمة أولى بالتناول من الأغلظ، حيث ورد في المسألة حرمتان، حرمة أكل الميتة، وحرمة ذبح الصيد وأكله، ولكن حرمة الميتة أغلظ لأنها حرمة حقيقة وحكماً، أي أنها محرمة لذاتها، أما الصيد فمحرم حكماً أي لعارض الإحرام فقط، حيث يرتفع الحظر بارتفاعه، ولهذا رأى الحسن بن زياد أن على المضطر أن يأكل الصيد ويفتديه بالكفارة ولا يأكل الميتة لأن حرمة الصيد أخف وهي ترتفع عند الضرورة وفضلا عن هذا فإن أكل الميتة ضار،

---

(١) فتاوى قاضي خان: ١ / ٣٦٤ - ٣٦٥، وينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٦٨.

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٦٨.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٣ / ٣١٥.

(٤) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ٦٨.

(٥) ينظر المغني، ابن قدامة: ٣ / ٣١٥.

والأكل منها ربما يؤدي إلى الهلاك، والله سبحانه قد نهانا عن إهلاك أنفسنا، لأنه حرام في نفسه فقال: ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ (١) لهذا كان ذبح صيد الحرم وأكله هو الراجح في رأيي، لكن رأي الإمامين أبي حنيفة ومحمد هو الراجح إذا كان الصيد مملوكاً لإنسان، فحينئذٍ يتعين عليه الأكل من الميتة بمقدار ما يقوم أوده ويدرأ عنه جوعته.

**المسألة الثالثة عشرة:** لو طاف الحاج طواف الوداع ثم اشتغل بعمل وجب عليه الإعادة.

من المعلوم أن في الحج ثلاثة أنواع من الطواف:

الأول - طواف القدوم أو التحية:

ومحله إذا وصل الحاج إلى مكة قصد البيت الحرام وحيا الله فيه بالطواف حول الكعبة سبعة أشواط وهو سنة عند معظم الأئمة لكل قادم، سواء كان حاجاً أو معتمراً أو تاجراً أو زائراً.

والثاني: طواف الإفاضة:

وهو ركن لا يصح الحج إلا به، ومحله بعد الوقوف بعرفات.

والثالث - طواف الوداع:

ومحله إذا أكمل الحاج أو المعتمر أعماله، وطاف طواف الإفاضة وأراد الرجوع إلى بلده، فإن عليه أن يقصد البيت الحرام، ويطوف به طواف الوداع، وهو بمثابة استئذان في الانصراف، وهو واجب في أصح الأقوال:

وقد اختلف الفقهاء فيمن طاف الوداع ثم اشتغل بعمل أيعيده أم لا؟

روي عن أبي حنيفة: أن الحاج إذا طاف طواف الوداع ثم أقام ما شاء - لا بأس في ذلك، إلا أن الأفضل أن يكون طوافه حين يخرج، ولكن ليس على وجه الحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع(٢).

وعن أبي يوسف والحسن بن زياد - رحمهما الله - أنهما قالا: " إذا اشتغل بعمل بمكة بعد طواف الصدر يعيد الطواف، لأنه كاسمه يكون للصدر، فإنما يحتسب به إذا أداه

---

(١) سورة البقرة: آية ١٩٥.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٤ / ٢٩، وشرح فتح القدير: ٢ / ١٨٨.

حين يصدر، وظاهر قوله - ﷺ -: «وليكن آخر عهده الطواف بالبيت يشهد لهذا»[١]، وبهذا قال: " عطاء ومالك والثوري والشافعي وأبو ثور وأحمد "[٢].

غير أن الأحناف ردوا قول أبي يوسف والحسن بن زياد بقولهم: إن الحاج ما قدم مكة إلا لأداء النسك فعندما تم فراغه منها جاء أوان الصدر فطوافه بعد ذلك يكون للصدر، وأولوا الحديث بقولهم: " إن آخر نسكه طواف الصدر لا آخر عمله بمكة "[٣].

ولكن رأي أبي يوسف والحسن بن زياد ومن معهما من الأئمة هو الراجح، لظاهر قوله - عليه الصلاة والسلام - فيما أخرج الترمذي عنه: «من حج البيت فليكن آخر عهده الطواف بالبيت إلا الحيض»، وقال حسن صحيح[٤].

كما أن الإقامة بعد طواف الوداع تخرجه عن أن يكون وداعاً في العادة، فضلاً عن الاشتغال بالبيع أو الشراء، ولذلك تجب إعادته، كما إذا أدى قبل حلول النفر.

فأما إن قضى حاجة في طريقه أو اشترى زاداً أو شيئاً لنفسه في طريقه - فليس عليه الإعادة، لأن ذلك ليس بإقامة تخرج طوافه عن أن يكون آخر عهده بالبيت، كما أن عدم التأويل أولى من التأويل في مثل هذا الحديث الواضح كل الوضوح.

**المسألة الرابعة عشرة:** هل الأضحية واجبة أم سنة؟

اختلف الفقهاء في الأضحية أهي واجبة أم سنة؟

فذهب أبو حنيفة ومحمد وزفر والحسن بن زياد وأبو يوسف في إحدى روايتيه إلى أنها واجبة على كل مسلم موسر مقيم[٥]، وممن قال بهذا القول أيضاً ربيعة والليث بن سعد والأوزاعي[٦].

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٤ / ٢٩، وينظر سنن الترمذي: ٣ / ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٤ / ٤٥٩.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٤ / ٢٩.

(٤) شرح فتح القدير: ٢ / ١٨٨، وسنن الترمذي: ٣ / ٢٨٠ - ٢٨١.

(٥) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٦٢، ونتائج الأفكار لقاضي زادة تكملة فتح القدير: ٨ / ٦٧، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٢، واللباب المطبوع على هامش الجوهرة النيرة، الطبعة الأولى: ٢ / ٣٨٦ ورقة.

(٦) المجموع، للنووي: ٨ / ٢٩٩.

وقد اختلفت الرواية عن محمد فذكر الطحاوي أنها عند أبي يوسف ومحمد سنة مؤكدة[١]، وبهذا قال الأئمة الثلاثة: " مالك والشافعي وأحمد، وكذلك إسحاق وأبو ثور والمزني وداود وابن المنذر، وهو قول أبي بكر وعمر وبلال وأبي مسعود البدري من الصحابة وسعيد بن المسيب وعطاء وعلقمة والأسود من التابعين "[٢].

وقد استدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝ ﴾ ، ومطلق الأمر للوجوب في حق العمل، ومتى وجب على النبي - عليه الصلاة والسلام - وجب على الأمة، لأنه قدوة للأمة.

وأما السنة فجملة أحاديث منها:

١ - قوله - ﷺ -: «ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم - عليه الصلاة والسلام» أمر عليه الصلاة والسلام - بالتضحية، والأمر المطلق عن القرينة يقتضي الوجوب.

٢ - وحديث أبي رملة بن مخنف قال: قال رسول الله - ﷺ - ونحن معه بعرفات: «يا أيها الناس إن على كل أهل بيت في كل عام أضحية وعتيرة، أتدرون ما العتيرة؟ هذه التي يقول عنها الناس الرجبية» [٣] رواه أبو داود والترمذي والنسائي، وعلى - كلمة إيجاب - ثم نسخت العتيرة فثبتت الأضحية.

٣ - وما رواه أبو هريرة: أن الرسول - ﷺ - قال: «من وجد سعة لأن يضحي فلم يضحِّ فلا يحضر مصلانا»، وقد خرج هذا مخرج الوعيد على ترك الأضحية، ولا وعيد إلا بترك الواجب.

٤ - وما رواه جندب بن عبد الله بن سفيان - رضي الله عنه - قال: - ﷺ - يوم النحر، ثم خطب ثم ذبح وقال: «من ذبح قبل أن يصلي فليذبح أخرى مكانها، ومن لم يذبح فليذبح باسم الله» [٤] رواه البخاري ومسلم أمر - عليه السلام - بذبح الأضحية، وحدد

---

(١) ينظر نتائج الأفكار: ٨ / ٦٧.

(٢) المجموع، للنووي: ٨ / ٢٩٩.

(٣) سنن أبي داود: ٢ / ٨٤.

(٤) صحيح مسلم: ٦ / ٧٣، وأحكام الأحكام: ١ / ٣٦٩.

وقت الذبح حين أمر بإعادتها إذا ذبحت قبل الصلاة، وكل ذلك دليل الوجوب.

٥ - وما أخرجه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب، عن أبي بردة بن يسار، قال: يا رسول الله: «إن عندي جذعة من المعز قال ضح بها ولا تصلح لغيرك[١] ومثل هذا لا يستعمل إلا في الواجب.

٦ - ما رواه علي بن أبي طالب - ﷺ - قال: قال رسول الله - ﷺ -: نسخ الأضحى كل ذبح، وصوم رمضان كل صوم، والغسل من الجنابة كل غسل، والزكاة كل صدقة»، رواه الدارقطني والبيهقي.

٧ - وما روته عائشة - ﷺ - قالت: قلت يا رسول الله أستدين، وأضحي؟ قال: «نعم فإنه دين مقضي»[٢].

وأما القائلون بالسنية فقد استدلوا بحديث أم سلمة - ﷺ - قالت قال رسول الله - ﷺ -: «إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره وبشره شيئاً» وفي رواية: «إذا دخل العشر وعند أحدكم أضحية يريد أن يضحي فلا يأخذن شعراً ولا يقلمن ظفراً»[٣]، وقالوا هذا دليل على أن الأضحية ليست بواجبة لقوله - ﷺ -: «وأراد أن يضحي» فجعله متروكاً لإرادته، ولو كانت واجبة لقال فلا يمس من شعره حتى يضحي.

واستدلوا أيضاً بحديث ابن عباس أن رسول الله - ﷺ - قال: «ثلاث هن علي فرائض، وهن لكم تطوع، النحر والوتر وركعتا الضحى». رواه البيهقي[٤].

هذه هي أدلة الفريقين ويبدو أن الخلاف راجع إلى اختلافهم في مفهوم النصوص الواردة في أحكام الضحايا، حيث فهم قوم منها الوجوب، وفهم آخرون منها السنية، ولكن هذه الأدلة لم تسلم من الاعتراضات والتضعيف.

أما القائلون بالوجوب فيتجه عليهم ما يأتي:

---

(١) صحيح مسلم: ٦ / ٧٤.

(٢) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٦٢، والمجموع، للنووي: ٨ / ٢٩٩، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٣.

(٣) الحديثان رواهما مسلم في صحيحه بهذه الألفاظ: ٦ / ٨٣.

(٤) ينظر المجموع، للنووي: ٨ / ٣٠٠ - ٣٠١، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٣.

أولاً - أن الآية الكريمة ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾ لم يكن تفسيرها محصوراً في المعنى الذي أرادوه وهو: صل صلاة العيد وانحر البدن بعدها، حيث قيل في تفسيرها أكثر من سبعة أقوال منها: أقم الصلاة المفروضة عليك، رواه الضحاك عن ابن عباس.

يتضح من هذا أن ما استدلوا به من توجيه في هذه الآية ليس محل اتفاق بين العلماء، فلم تكن الآية إذا حجة ودليلاً على الوجوب.

ثانياً - أن حديث «على كل أهل بيت في كل عام أضحية» قال عنه الخطابي ضعيف المخرج لأن أبا رملة بن مخنف راوية مجهول[(١)].

ثالثاً - أن «من لم يضح فلا يحضر مصلانا» رواه البيهقي وهو ضعيف وقال البيهقي عن الترمذي: الصحيح أنه موقوف على أبي هريرة[(٢)].

وقال ابن الجوزي في التحقيق: " وهذا الحديث لا يدل على الوجوب كما في حديث من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا وليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته "[(٣)].

رابعاً - أن حديث علي - رضي الله عنه -: «نسخ الأضحى كل ذبح» رواه الدار قطني والبيهقي وضعفاه، واتفق الحفاظ على ضعفه[(٤)].

خامساً - كذلك حديث عائشة - رضي الله عنها - «أستدين وأضحي» فقد رواه الدارقطني والبيهقي وضعفاه وقالا هو مرسل[(٥)].

أما القائلون بالسنية فيتجه عليهم بأن ما رواه ابن عباس من أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «ثلاث هن علي فرائض وهن لكم تطوع، النحر والوتر وركعتا الضحى» رواه البيهقي بإسناد ضعيف ورواه أيضاً في كتابه " الخرافيات " وصرح بضعفه، وقد رواه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه بلفظ آخر، وقال عنه الذهبي في مختصره: سكت الحاكم عنه وفيه أبو حيان الكلبي، وقد ضعفه النسائي والدار قطني عن جابر الجعفي عن عكرمة عن

---

(١) المجموع، للنووي: ٨ / ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٢) ينظر المجموع، للنووي: ٨ / ٣٠٠.

(٣) البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٣ وقد روى هذا الحديث البخاري ومسلم ينظر الفتح الكبير: ٣ / ١٧٠.

(٤) المجموع، للنووي: ٨ / ٣٠٠، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٤.

(٥) المجموع، للنووي: ٨ / ٣٠٠.

ابن عباس، وجابر الجعفي ضعيف[١] هذا ما يمكن أن يوجه إلى أدلة الفريقين وقد اتضح من هذا أن في هذه الأدلة الضعيف كما أن فيها الصحيح، ومن المعلوم أن ما كان منها ضعيفاً لا حجة لهم فيه.

ويبدو أن ذهاب أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد إلى أن الأضحية واجبة يعود إلى معنى الواجب عندهم حيث عرفوه بأنه ما أوجبه الشارع على المكلف بدليل ظني فيه شبهة، فالأضحية تدخل تحت هذا التعريف، حيث إنها ثبتت بخبر الواحد وهو دليل ظني فيه شبهة وأما ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه فهو الفرض عندهم، في حين لم يعتد الجمهور بهذا التقسيم، فكان الفرض والواجب مترادفين عندهم سواء كان مقطوعاً به أو مظنوناً ما دام يثاب فاعله ويعاقب تاركه، فما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد إذن صحيح بناء على أصلهم في تعريف الواجب، ولكن النفس أميل إلى رأي أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة وغيرهم ممن قال بالسنية.

أما ما استدل به أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد من أحاديث صحيحة في وجوب الأضحية فيمكن حملها على السنية والاستحباب جمعاً بين الأدلة وخروجاً من تعارضها لدى الفريقين، ويؤيد هذا مجيء بعض النصوص بصيغة الأمر مع أن المراد منها الندب والاستحباب كقوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [٢]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ [٣].

ومما يؤكد حمل الوجوب الذي تضمنته أحاديث الأضحية على الندب والاستحباب عمل بعض الصحابة، حيث صح عن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - أنهما كانا لا يضحيان السنة والسنتين[٤] مخافة أن يعتقد الناس وجوبها، وروي عن ابن مسعود الأنصاري - رضي الله عنه - أنه قال: " قد يروح علي ألف شاة ولا أضحي بواحدة "[٥] وفضلاً عن هذا كله فإنها

(١) البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٢٣.

(٢) سورة النور: آية ٣٣.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٨٢.

(٤) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٦٢.

(٥) المصدر نفسه: ٥ / ٦٢.

لو كانت واجبة على المقيم حقاً لوجبت على المسافر، لأنهما لا يختلفان في الوظائف المالية، فلما لم تجب عليه ثبت أنها غير واجبة، فالقول بسنية الأضحية إذن هو الراجح.

**المسألة الخامسة عشرة:** لو أخبر رجل أهله بأن يضحوا عنه فهل يعتبر موضع الذبح أو موضع المذبوح عنه؟

اتفق أئمة الأحناف على أن وقت أداء الضحية يدخل بطلوع الفجر أول أيام النحر، غير أن أهل المصر لا يضحون قبل صلاة العيد، لقوله - عليه الصلاة والسلام-: «من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين» [(١)] ولكنهم اختلفوا في من كتب إلى أهله بأن يضحوا عنه أيعتبر مكان الذبح أم مكان المذبوح عنه؟

روي عن أبي يوسف أنه اعتبر مكان الذبيحة فقال: ينبغي لهم ألا يضحوا عنه حتى يصلي الإمام الذي فيه أهله، وإن ضحوا عنه قبل أن يصلي لم يجزه وروي عن محمد مثل ذلك، قال ابن سماعة في نوادره قال محمد: أنظر إلى موضع الذبح ولا أنظر إلى موضع المذبوح عنه، فيؤخر الذبح حتى يصلي في المصر الذي فيه الذبيحة.

وعند الحسن بن زياد: " إن كان الرجل في مصر وأهله في آخر لم يذبحوا عنه حتى يصلي في المصرين جميعاً، فإن ذبحوا قبل ذلك لم يجزه، وإن وقع لهم الشك في وقت صلاة المصر الآخر لم يذبحوا حتى تزول الشمس، فإذا زالت ذبحوا عنه "[(٢)]، وجاء في الاختيار: " أن المعتبر عند الحسن بن زياد مكان المالك كصدقة الفطر "[(٣)].

وهذا الاختلاف يرجع إلى أنه لا نص يحدد الصلاة المعتبرة في جواز ذبح الأضحية في مثل هذه الحالة: أهي صلاة المصر الذي تذبح فيه الضحية، أم هي صلاة المصر الذي يصلي فيه المذبوح عنه، أم هو الوقت الذي يلي الصلاتين معاً؟

فذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن المعتبر مكان الأضحية لا مكان المالك، معللين

(١) روى البخاري هذا الحديث عن أنس، الفتح الكبير: ٣ / ١٩١، وينظر الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٣ / ١٥٣.

(٢) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٧٤، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٣) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٣ / ١٥٢.

قولهما بأن القربة في الذبح، والقربات المؤقتة يعتبر وقتها في حق فاعلها لا في حق المفعول، ولأنها تشبه الزكاة من حيث إنها تسقط بهلاك النصاب، فيعتبر صرف الواجب في محل الذبح لا محل المذبوح عنه اعتباراً بالزكاة، حيث تؤدى في موضع المال دون موضع صاحبه.

وأما الحسن بن زياد فقد ذهب في رأي إلى اعتبار موضع المالك كصدقة الفطر حيث يعتبر فيها مكان المتصدق الذي وجبت عليه الصدقة لا مكانها.

وذهب في رأي آخر إلى اعتبار الموضعين موضع الذبح وموضع المذبوح عنه وبناء على هذا فإن الذابح يجب أن يؤخر الذبح حتى يصلي في المصر الذي يجري فيه المذبوح عنه، ما دام النص لم يحدد إحدى الصلاتين وأرى أن رأي الحسن بن زياد في اعتبار الموضعين موضع الذبح وموضع المذبوح عنه أولى بالأخذ لأن اعتبار صلاة الموضعين أخذ بالأحوط إذ فيه قطع لأي شك في عدم القبول، لأن الرسول - ﷺ - قد أهدر ذبيحة من ذبح قبل الصلاة بقوله ومن ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه ولهذا كان رأي الحسن هو الأولى.

**المسألة السادسة عشرة:** إذا عاد الحاج إلى عرفة بعد غروب الشمس سقط عنه الدم.

السنة أن يقف الحاج بعرفة بعد زوال إلى أن تغرب الشمس، فإن دفع منها قبل الغروب كان عليه دم فإذا عاد إليها بعد الغروب أيسقط عنه الدم أم لا؟

جاء في ظاهر الرواية: لا يسقط عنه الدم[١] " وقال الحسن بن زياد في مناسكه: إنه يسقط، لأنه استدرك ما فاته، فإن الواجب عليه الإفاضة بعد غروب الشمس، وقد أتى به فسقط عنه الدم، وبه قال الشافعي وأحمد "[٢].

وقد صحح في شرح القدوري ظاهر الرواية بقوله: " وهو الصحيح لأن المتروك لا يصير مستدركاً والمتروك هو سنة الدفع مع الإمام، وذلك ليس بمستدرك بعوده وحده لا

---

(١) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣ / ورقة / ٤٠٢، وينظر المجموع، للنووي: ٨ / ١١٨، والمغني، ابن قدامة: ٣ / ٤١٤ - ٤١٥.

محالة "[١].

والظاهر في رأيي هو قول الحسن بن زياد والإمامين الشافعي وأحمد في سقوط الدم لأن الواجب المتفق عليه بين الفقهاء هو الإفاضة بعد الغروب وقد أتى به فيسقط عنه الدم، ويؤيد ذلك اتفاق الإمام وأصحابه على أن من تجاوز الميقات بدون إحرام ثم عاد وأحرم منه سقط عنه الدم استحساناً خلافاً لزفر[٢].

أما ترجيح القدوري ظاهر الرواية: بقوله " أن المتروك سنة الدفع مع الإمام وذلك ليس بمستدرك بعوده وحده فيعترض عليه بأن الدفع مع الإمام سنة وليس بواجب، وفوات السنة لا يستوجب الدم لأن الذي يستلزم الدم هو الواجب جبراً لفواته، وبهذا يكون قول الحسن ومن معه من الأئمة هو الراجح.

**المسألة السابعة عشرة:** لو صلى المغرب والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة لم يجزه وعليه إعادتهما ما لم يطلع الفجر.

من السنة للإمام إذا غربت الشمس في يوم عرفة أن يفيض بالناس من عرفات، وأن يؤخر صلاة المغرب بنية الجمع إلى العشاء حتى يأتي مزدلفة ويكثر كل واحد منهم من ذكر الله تعالى، والتلبية لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ... كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ ﴾[٣].

" فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي إلى مزدلفة لم يجزه، وعليه إعادتهما ما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن بن زياد.

وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد، وقد أساء لتركه السنة[٤].

وقال الشافعي: " لو ترك الجمع بين المغرب والعشاء وصلى كل واحدة في وقتها، أو جمع بينهما في وقت المغرب، أو جمع وحده لا مع الإمام، أو صلى أحدهما مع الإمام

---

(١) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٤٠٢.

(٢) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٧١.

(٣) سورة البقرة: آية ١٩٨-٢٠٠.

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٢ / ٣٦٨، وينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ١٥٥، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ٣١١.

والأخرى وحده جامعاً بينهما، أو صلاهما في عرفات أو في الطريق قبل المزدلفة - جاز وفاتته الفضيلة "[١].

وعند أحمد " إن صلى المغرب قبل أن يأتي مزدلفة ولم يجمع خالف السنة وصحت صلاته "[٢].

وقد استدل كل منهم فيما ذهب إليه بما يأتي:

أما الإمام وأصحابه محمد وزفر والحسن بن زياد فقد استدلوا " بما رواه أسامة بن زيد عن رسول الله - ﷺ -: «دفع النبي - عليه الصلاة والسلام - من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال فتوضأ، ولم يسبغ الوضوء، فقلت له الصلاة، فقال: الصلاة أمامك»[٣] ومعنى قوله أمامك أي وقت الصلاة أو مكان الصلاة أمامك، لأن الصلاة فعل المصلي وقوله ولا يتصور أن يكون أمامه ؛ فإذا أداها في الطريق فقد أداها قبل الوقت الثابت بهذا الخبر، فوجبت الإعادة، وصار كما إذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة، فإنه يؤمر بالنقض حتى يأتي على الوجه الأكمل وفي قوله أمامك إشارة إلى تأخير صلاة المغرب واجب، وذلك من الجمع بين صلاتين بالمزدلفة، ما دام وقت العشاء باقياً، فكانت عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر، ليصير جامعاً بين الصلاتين[٤].

أما أبو يوسف فقد علل قوله: " بأنه أدى المغرب والعشاء في وقتيهما، لأنه ثبت كون هذا الوقت وقتاً لها بالكتاب العزيز والسنن المشهورة المطلقة عن المكان، فيجوز كما لو أداها في غير ليلة المزدلفة إلا أن التأخير سنة، وترك السنة لا يسلب الجواز بل يوجب الإساءة "[٥].

---

(١) المجموع، للنووي: ٨ / ١٢٧.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٣ / ٤٢٠.

(٣) هذا الحديث رواه ابو داود في سننه وتكملته «فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله ثم أقيمت العشاء فصلاها، ولم يصل بينهما شيئاً»: ١ / ٤٤٧.

(٤) البناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة ٣١٠، وينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ١٥٥.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ١٥٥.

وأما الشافعي فقد علل ترك الجمع بفوات الفضيلة مع صحة الصلاة، وعلل الإمام أحمد ترك الجمع بقوله " إن كل صلاتين جاز الجمع بينهما جاز التفريق بينهما، كالظهر والعصر بعرفة، وفعل النبي - ﷺ - محمول على الأولى والأفضل، لئلا ينقطع سيره ويبطل ما ذكروه بالجمع بعرفة "(١).

يتضح مما مضى أن مسألة الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء قبل إتيان مزدلفة مع إمكان الإتيان رأيين:

الأول - لا يجوز، وإذا صلى فعليه الإعادة وهو رأي أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن بن زياد، وبه قال الثوري(٢).

والثاني - يجوز ولكنه أساء لتركه فضيلة الجمع، وهذا رأي أبي يوسف والشافعي وأحمد، " وبه قال عطاء وعروة والقاسم بن محمد وسعيد بن جبير، ومالك، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر "(٣).

وأراني أميل إلى قول أبي يوسف ومن معه من الأئمة، في جواز صلاة من صلى المغرب والعشاء في وقتيهما قبل إتيانه مزدلفة، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾(٤)، وهذا دليل يوجب بعمومه أداء كل صلاة في وقتها، ولكن السنة خصصت عمومه إذ نصت على سنية تأخير المغرب لجمعه مع العشاء في مزدلفة جمع تأخير فهذا " البخاري ومسلم يرويان عن جمع من الصحابة: وهم: عبد الله بن مسعود، وأبو أيوب الأنصاري، وابن عمر، وأسامة بن زيد: أن الرسول - ﷺ - جمع بالمزدلفة تلك الليلة بين المغرب والعشاء(٥) فالجمع إذن سنة، بشرط أداء الصلاة في وقتها فمن أيقن وصول مزدلفة قبل أن يطلع الفجر وصلاها في وقتها قبل إتيانه مزدلفة صحت صلاته، وكان مسيئاً لتركه السنة فإذا وصل مزدلفة - ولم يفت وقت الجمع أعادها تحقيقاً

(١) المغني، ابن قدامة: ٣ / ٤٢٠.
(٢) المصدر نفسه: ٣ / ٤٢٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) سورة النساء: آية ١٠٣.
(٥) المجموع، للنووي: ٨ / ١٢٧.

للجمع وبذلك يكون قد درأ عن نفسه الإساءة، ونال الفضيلة تأسياً برسول الله - ﷺ - أما إذا فات وقت الجمع فصلاته على صحتها ولا حاجة إلى الإعادة حتى ولو لم يطلع الفجر.

ويتوجه على أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن بن زياد والثوري بأن القول بعدم جواز الصلاة في وقتها قبل المجيء إلى مزدلفة إبطال لإيجاب قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوۡقُوتًا ﴾ وهذا لا يجوز، لذلك كان رأي أبي يوسف ومن ذهب مذهبه هو الراجح.

هذه هي بعض الصور الفقهية للحسن بن زياد في باب العبادات وقد اتضح منها ما يأتي:

أولاً - أن الصفة الغالبة عليه هي إعماله وبذله الجهد في بعض المسائل التي لا نص فيها، وأنه كان يعتمد في اجتهاده وفتاويه على النص أو الإجماع أو قول الصحابي، وأحياناً كان يقويه بالقياس كقوله: بوجوب الدم على من فاته الوقوف بعرفة.

ثانياً - وأنه كان يختلف مع معاصريه من الفقهاء بسبب الاختلاف في النصوص أحياناً، وبسبب فهم المراد بها مع الاتفاق عليها أحياناً أخرى.

وقد كانت الغاية من هذا الاختلاف لدى الجميع هي الوصول إلى ما تطمئن إليه النفس من الحق والصواب.

ثالثاً - وأنه كان يراعي جانب التيسير ورفع الحرج، فكان يأخذ بالأيسر بناء على أن القليل من الأشياء معفو عنه، كقوله بعدم نجاسة قيء من قاء ساعة أكله أو شربه أو ساعة ارتضاعه إن كان طفلاً رضيعاً دفعاً للمشقة، ورفعاً للضيق والحرج.

رابعاً - وأنه كان يراعي الضرورة بناء على أصله المعروف عنه في الممسوحات بأن للأكثر حكم الكل، وقد اتضح هذا في مسح الرأس.

خامساً - وأنه كان يأخذ بالأحوط في الدين، وقد تجلى هذا بمنعه ذبح الأضحية قبل انتهاء الصلاة في موضع الذبح وموضع المذبوح عنه وفي وجوب قضاء الفاتحة أو السورة في الأخريين إذا فاتت إحداهما المصلي في الأوليين.

# الفصل الثاني

## صور من فقهه في باب المعاملات

ويشتمل على تمهيد وتسع عشرة مسألة

**تمهيد:**

المقصود من المعاملات هي: المعاملات الشرعية المالية التي تحقق للمجتمع الإسلامي ألوان السعادة، وتقيم بين أبنائه مبادئ العدالة والإنصاف، وتجعلهم يتفيئون في ظل من الطمأنينة والمحبة والإخاء، لأن الشريعة الإسلامية لم تبح من التصرفات إلا ما يحقق السعادة للبشر، ويكفكف عنهم نوازع الحقد وغلواء الحسد، فقد أباحت لهم الكسب الحلال، والتجارة الطيبة، وذلك بما شرعته من بيوع وخيارات، وإجارة وإعارة، وشفعة ورهن، وشركة ومضاربة، وغير ذلك من ضروب المعاملات المالية المعروفة في كتب الفقه الإسلامي وحرمت الربا بأنواعه والاستغلال بشتى صوره من تغرير وغش وخداع ثم منحت الفرد حرية التصرف، ولكنها نهته عن الإضرار بالغير وإيقاع الشر به، وتعاطي أسباب الفساد، لأن الغاية من تشريع المعاملات في الإسلام هي تنظيم العلاقات الإنسانية بين الناس على وجه يحقق مصالحهم، ويكفل لهم الراحة والرخاء ؛ ويسبغ عليهم الأمن والسلام.

وواضح أن نظام هذه المعاملات ووجوه استعماله في الحدود المشروعة دون الإضرار بمن له الحق، أو بمن عليه الحق مبني في كثير من فروعه على اجتهاد المجتهدين من علماء هذه الأمة، فهم الذين أسهموا في تنظيمه كل حسب اجتهاده، ولكن في دائرة كليات الدين الأساسية وقواعده الأصولية، وممن شارك بآرائه في هذا كله الحسن بن زياد اللؤلؤي.

وفي هذا الفصل سأعرض أهم ما عثرت عليه من آرائه مقارنة بآراء غيره من الفقهاء في المسائل الآتية:

**المسألة الأولى:** البيع بشرط البراءة من كل عيب هل يدخل فيه العيب الحادث بعد العقد أو لا؟

اختلف الفقهاء في جواز هذا البيع، وصورته أن يشترط المشتري التزام البائع بكل

عيب يجده في المبيع على العموم، ففي رواية عن الشافعي وأحمد: أن البائع لا يبرأ إلا أن يخبر المشتري بالعيب، وفي رواية أنه يبرأ من كل عيب لم يعلم هو به، ولا يبرأ من عيب علمه، وهذا عند مالك وأحمد، وعند الشافعي أن هذا خاص بالحيوان دون غيره.

وأما أئمة الأحناف فقد اتفقوا على أن البيع بشرط البراءة من كل عيب جائز وإن لم يسم جميع العيوب[١].

وعلى الرغم من اتفاق أئمة الأحناف في البيع بشرط البراءة من كل عيب فإنهم اختلفوا في العيب الحادث بعد العقد، وقبل تسلم المبيع أيدخل في البراءة أم لا؟

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يدخل في البراءة كل عيب سواء كان موجوداً وقت العقد أو حدث بعد العقد قبل التسليم، وقال محمد وزفر والحسن بن زياد لا يدخل العيب في هذه البراءة إذا حدث بعد العقد وقبل التسليم[٢].

وبناء على هذا فإن للمشتري أن يرد المبيع الذي حدث فيه عيب بعد العقد وقبل التسليم عند الشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف، وأنه ليس له أن يرده عند محمد وزفر والحسن بن زياد، لأنه لا يدخل في البراءة العيب الحادث عندهم وقد بين كل من الطرفين وجهة نظره.

فقال محمد وزفر والحسن بن زياد: " إن البراءة تتناول الثابت حال البراءة، لأن ما يحدث مجهول لا يعلم أيحدث أم لا، وأي مقدار يحدث، والثابت ليس كذلك فلا يتناوله"[٣].

وقال أبو يوسف: " العيب الحادث قبل القبض لما جعل كالموجود عند العقد في ثبوت حق الرد - فكذلك يجعل كالموجود عند العقد في دخوله في شرط البراءة من كل عيب، وهذا لأن مقصود البائع إثبات صفة اللزوم للعقد، والامتناع من الالتزام بما لا يقدر

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٩٣، وشرح فتح القدير: ٥ / ١٨٣، والمغني، ابن قدامة: ٤ / ١٧٨، والمجموع، للنووي: ١٢ / ٣٩٧، وبداية المجتهد: ٢ / ١٥٣.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٩٣، وشرح فتح القدير: ٥ / ١٨٣، ٦ / ٤٠، والتحرير في شرح الجامع الكبير: ٣ / ورقة / ١١١٩ - ١١٢١، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٦ / ورقة / ٩١ - ٩٢.

(٣) شرح فتح القدير: ٥ / ١٨٣، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٩٣.

على تسليمه، وفي هذا لا فرق بين العيب الموجود والحادث قبل القبض[١].

ويبدو لي أنه على الرغم من إجراء الكلام عند الشيخين مجرى العموم نصاً، والذي بمقتضاه تكون البراءة شاملة لكل عيب، سواء كان قائماً عند العقد أو حادثاً بعده، فإن العقل أميل إلى رأي الحسن بن زياد ومن معه من الأصحاب لأن الإبراء في الحقيقة إسقاط للعيوب القائمة عند العقد لا الحادثة بعده كما هو معلوم في البيع، ولأن التصرف يستقيم في الموجود لا في المعدوم، ومما يؤيد ذلك أنه لو صرح باشتراط التبرؤ من العيب الذي يحدث قبل القبض لفسد العقد[٢] إذ الحادث مجهول وهذه الجهالة تفضي عادة إلى المنازعة، فضلاً عن أن المشتري يشترط عادة البراءة من العيوب الموجودة في المبيع عند العقد لا بعده، ولهذا اعتبر ما ذهب إليه الأصحاب الثلاثة من عدم دخول العيب الحادث في البراءة أولى، وبذلك لا يجوز للمشتري الرد بالعيب الحادث بعد العقد ولو لم يكن قد تسلم المبيع.

**المسألة الثانية: الاختلاف في خيار المتبايعين.**

خيار[٣] المتبايعين هو ما يثبت لكل من المتعاقدين حتى فسخ العقد أو إمضائه ما لم يتفرقا بأبدانهما، أو يخير أحدهما الآخر فيختار العقد من غير اشتراط، وبعبارة أخرى هو العقد الذي لا يكون لازماً إلا بتفرق العاقدين وإنهاء مجلس العقد، وقبل ذلك يكون لكل منهما حق فسخ العقد وهذا ما يسمى بخيار المجلس أيضاً.

وقد اختلف الفقهاء في هذا النوع من الخيار:

" فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر والحسن بن زياد ومالك بن أنس: إذا عقد بيع

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٩٤، وينظر العناية على الهداية: ٥ / ١٨٣.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٩٣، وشرح فتح القدير: ٦ / ٤٠، والعناية على الهداية: ٥ / ١٨٣.

(٣) الخيار معناه في اللغة: طلب خير الأمرين أو الأمور، وفي الشرع: هو أن يكون لأحد العاقدين أو لكليهما حق إمضاء العقد وتنفيذه أو فسخه أو أن يختار أن يكون المبيع أحد الشيئين أو الثلاثة وقد قصره المجيزون له على العقود اللازمة من الجانبين القابلة للفسخ كالبيع المعروف والصرف والسلم وبيع التولية " وهو بيع الشيء بمثل ما اشتراه " والتشريك وصلح المعاوضة، ينظر المجموع، للنووي: ٩ / ١٨٦.

بكلام فلا خيار لهما وإن لم يتفرقا، وروي نحوه عن عمر بن الخطاب[١] "وحكي هذا عن شريح والنخعي وربيعة.

وقال الشافعي وأحمد إذا عقدا فهما بالخيار ما لم يتفرقا، وبه قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، حكاه ابن المنذر عن ابن عمر، وأبي برزة الأسلمي الصحابي، وسعيد بن المسيب، وطاوس، وعطاء، والحسن البصري، والشعبي، والزهري، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وأبي عبيد، وسفيان بن عيينة، وابن المبارك، وعلي ابن المديني، وسائر المحدثين، وحكاه القاضي أبو الطيب عن علي بن أبي طالب، وابن عباس، وأبي هريرة، وابن أبي ذئب[٢].

أما الشافعي وأحمد وجمهور العلماء - فقد استدلوا بحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً، أو يخبر أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع»[٣].

وبقوله - صلى الله عليه وسلم -: «البيعان بالخيار[٤] ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»[٥]، إلى غير ذلك من الأحاديث المستفيضة التي ذكرها النووي في هذا الباب.

وأما أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ومالك فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[٦] فظاهر الآية يدل على تمام البيع بمجرد التراضي فيقتضي جواز الأكل في المجلس قبل الافتراق، إذ إن التجارة عبارة عن الإيجاب والقبول في عقد البيع الذي يدل على

---

(١) أحكام القرآن: ٢ / ١٧٥، وينظر بداية المجتهد: ٢ / ١٤١.

(٢) المجموع، للنووي: ٩ / ١٦٩، وينظر المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٣، الطبعة الثالثة، وأحكام القرآن للجصاص: ٢ / ١٧٥.

(٣) صحيح مسلم: ٥ / ١٠، وسنن أبي داود: ٢ / ٢٤٥.

(٤) نفس المرجعين السابقين.

(٥) المجموع، للنووي: ٩ / ١٩٧ - ١٩٨، والمغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٣.

(٦) سورة النساء: آية ٢٩.

التراضي، فيتحقق لزوم البيع من غير انتظار لآخر المجلس، إذ ليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء، ولا يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة، فإذا كان الله قد أباح أكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن تراض - فمانع ذلك بإيجاب الخيار خارج عن ظاهر الآية، مخصص لها بغير دلالة، وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾[1]، فإنه يدل على إلزام كل عاقد بالوفاء بما عقد وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما فيلزمه الوفاء به، وفي إثبات الخيار نفي للزوم الوفاء به، إذ إن الراجع عن موجب العقد قبل التفرق لم يف به، وهذا خلاف ما تقتضيه الآية "[2] ولكن يمكن أن يعترض على هذا بأن مشترط الخيار عند العقد لم يرجع عن العقد لأن عقده لا يسري إلا بعد أن تنتهي مدة الخيار.

وقد حملوا كل الأحاديث التي تقتضي بثبوت خيار المجلس على المتبايعين المتساومين قبل العقد " فأوجب أحد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار إن شاء قبل في المجلس، وإن شاء رده ما دام لم يصدر من صاحب الإيجاب ما يدل على تغير إرادته في المجلس "[3] أي أن صاحب القبول يترك حراً ما دام بمجلس العقد قائماً، لأن المجلس يعتبر بقاؤه دليلاً على بقاء مدلول الإيجاب وهو الإرادة فإذا صدر الإيجاب من صاحبه كان للآخر حق خيار القبول، وقالوا إنه لو لم يثبت للقابل الخيار للزمه حكم البيع من غير تحقق، وقالوا: إن هذا هو المقصود من حديث البيعان بالخيار ما لم يتفرقا[4] وقالوا: إن المقصود بالتفرق هاهنا هو التفرق بالأقوال وليس بالأبدان كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ وكقوله - ﷺ - «تفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[5] أي بالأقوال والاعتقادات[6] وهذا يعني عندهم أن للموجب أن يرجع في إيجابه ما دام لم يتصل به قبول الآخر لخلوه عن إبطال

---

(١) سورة المائدة: آية ١.

(٢) ينظر أحكام القرآن، الجصاص: ٢ / ١٧٥.

(٣) الهداية: ٣ / ١٧.

(٤) المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور: ص ٥٢٢، الطبعة الثالثة.

(٥) هذا جزء من حديث رواه أبو هريرة، الفتح الكبير: ١ / ٢٠٦.

(٦) ينظر المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٣.

حق الغير[١].

ولا ضرر في هذا المجلس لأن المجلس يعتبر وحدة، فبمجرد اتصال القبول بالإيجاب يتم العقد، ولا يملك أحدهما أن ينفرد بفسخ البيع.

ويعتبر المجلس منتهياً عندهم إذا رجع الموجب عن إيجابه قبل صدور القبول، أو قام أحدهما عن المجلس قبل القبول، أو حدث ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر أو الانتقال إلى حديث[٢] آخر.

وأما الإمام مالك فقد ترك العمل بحديث خيار المجلس وهو خبر آحاد لمخالفته عمل أهل المدينة، حيث إن فقهاء المدينة لا يثبتون خيار المجلس، ومذهب مالك - رحمه الله - أن خبر الآحاد في بعض الحالات إذا خالف عمل أهل المدينة يترك[٣].

والذي يبدو لي أن رأي الإمامين الشافعي وأحمد ومن ذهب مذهبهما من العلماء في القول بخيار المجلس هو الراجح، لشدة ظهوره وقوة ما استدلوا به، أما رأي الإمام وأصحابه فإن تأويل الحديث على الوجه الذي ذكروه غير سديد لعدة أمور:

الأول: أن المعنى المتبادر من الحديث هو خيار المجلس، وأن التفرق هو التفرق بالأبدان، وقد فهمه ابن عمر على هذا الوجه فكان إذا بايع رجلاً أو اشترى منه وأراد إنفاذ العقد مشى خطوات ثم رجع، ليعلم بذلك انقطاع مجلس العقد فيلزم البيع، وهذا دليل على أن العقد غير لازم خلال مجلس العقد[٤].

الثاني: أنه لو كان المراد من المتبايعين في الحديث المذكور هما المتساومين اللذين لم ينفذ البيع بينهما، ومن التفرق بالأبدان التفرق بالأقوال - لخلا الحديث عن أية فائدة، وسقط معناه، لأن هذا معلوم لدى المتعاقدين فلا يحتاج إلى دليل يثبته، ولا إلى كلام نبوي يوضحه.

الثالث أن حديث «البيعان بالخيار» على تعدد رواياته جعل الخيار للمتعاقدين بعد

---

(١) ينظر الهداية: ٣ / ١٧.

(٢) ينظر المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور: ص ٥٢٢.

(٣) ينظر بداية المجتهد: ٢ / ١٤٢، والمجموع، للنووي: ٩ / ١٩٩.

(٤) ينظر المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٤، والمجموع، للنووي: ٩ / ١٧٩.

تبايعهما، قال - ﷺ-: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار»، وقال: «وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع».

الرابع: أنه قد روى حديث «البيعان بالخيار» جميع الأئمة، ورواه عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وحكيم بن حزام، وأبو برزة الأسلمي، واتفق على حديث ابن عمر وحكيم، ورواه عن نافع عن ابن عمر - مالك، وأيوب، وعبيد الله بن عمر، وابن جريج، والليث بن سعد، ويحيى بن سعيد[١] وغيرهم " وهو صريح في ثبوت خيار المجلس كل الصراحة، غير معارض لما استدل به المانعون من قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾، لأن المراد بالعقود في الآية الكريمة العقود الخالية من الخيارات فيما يبدو، بدليل جواز فسخ العقود التي ثبت فيها خيار الشرط حيث إن لكل واحد من المتعاقدين أو لكليهما معاً الحق في فسخ العقد، خلال المدة التي اشترطت في ذلك العقد.

الخامس: أن الإمام مالكاً في رده للحديث منفرد عن سائر العلماء فلا يقبل قوله في رد السنن بحجة ترك فقهاء المدينة العمل بها، وكيف يصح هذا المذهب مع العلم بأن الفقهاء، ورواة الأخبار لم يكونوا في عصره ولا في العصر الذي قبله منحصرين في المدينة ولا في الحجاز، بل كانوا متفرقين في أقطار الأرض ومع كل منهم قطعة من الأخبار لا يشاركه فيها أحد فنقلها، ووجب على كل مسلم قبولها هذا فضلاً عن أن فقهاء المدينة لم يتفقوا على عدم خيار المجلس " فهذا ابن أبي ذئب أحد أئمة فقهاء المدينة في زمن مالك أنكر على مالك في هذه المسألة وأغلظ في هذه المسألة وأغلظ في القول بعبارات مشهورة حتى قال يستتاب مالك من ذلك "[٢] وأن الخيار لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡۚ ﴾ لأنه ما شرع إلا ليكون التراضي تاماً بين المتعاقدين، ولهذا كله أرى أن ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد ومن معهما هو الراجح.

**المسألة الثالثة: إذا كان الرجل أعمى فهل يثبت له خيار الرؤية؟**

وقبل الخوض في هذه المسألة ينبغي أن أبين رأي الفقهاء في بيع الأعمى وشرائه

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٣.

(٢) المجموع، للنووي: ٩ / ١٩٩، والمغني، ابن قدامة: ٣ / ٥٦٣.

فأقول:

لقد اتفق الأئمة على جواز بيع الأعمى وشرائه إلا الشافعي - رحمه الله-[١]، فقد روى عنه أنه قال: " لا يصح، لأن بيع ما لم يره يتم بالرؤية وذلك لا يوجد في الأعمى ولا يمكنه أن يؤكل في الخيار لأنه خيار ثبت بالشرع فلا تجوز الاستنابة فيه كخيار المجلس بخلاف خيار الشرط "[٢].

ويترتب على قول الشافعي - رحمه الله - هلاك الأعمى المضطر والقضاء عليه، وذلك لأن من لا يملك أن يشتري بنفسه لا يملك أن يوكل غيره فإذا احتاج الأعمى إلى طعام وهو لا يتمكن من أن يشتري أو يوكل في شرائه مات جوعاً، فما ذهب إليه الشافعي إذن معارض للسنة في حديث حبان بن منقذ ومخالف لما تعارف عليه المسلمون من معاملة العميان من غير نكير منكر، وتعامل الناس من غير نكير منكر أصل مقرر في الشرع وهو ما يسمى بالعرف، كما هو مناف لمبادئ الرحمة التي جاء بها الإسلام.

من أجل هذا كله جوز الأئمة بيع الأعمى وشراءه، قال الموصلي: " ويجوز بيع الأعمى وشراؤه، لأن الناس تعاهدوا ذلك من لدن الصدر الأول إلى يومنا هذا، ومن الصحابة من عمي وكان يتولى ذلك من غير نكير، والأصل فيه السنة والإجماع:

أما السنة فمنها: " حديث حبان بن منقذ وهو ما رواه عمر - ﷺ - أن النبي - ﷺ - قال: «إذا ابتعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام» وكان حبان أعمى، ذكره الدارقطني "[٣].

وأما الإجماع فإن العميان في كل زمان من لدن رسول الله - ﷺ - لم يمنعوا من بياعاتهم وأشريتهم، بل تبايعوا في سائر الأمصار من غير إنكار[٤]، ولأن من جاز له التوكيل جازت له المباشرة كالبصير.

أما خيار الرؤية فهو ثابت للأعمى على اعتبار أن المراد بالرؤية بالنسبة له هو علمه

---

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٢١٠.

(٢) المجموع، للنووي: ٩ / ٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ١٨٣ وفي صحيح مسلم روي بلفظ من بايعت فقل لا خلابة: ٥ / ١١.

(٤) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ١٦٤.

بمحل العقد بأي حاسة من الحواس سواء أكان ذلك باللمس أم بالشم أم بالذوق أو بالنظر، فإذا كان محل العقد من المطعومات كان العلم به بواسطة الذوق، وإن كان من المشمومات كالروائح العطرية فمعرفته تكون بواسطة الشم، وإن كان من الأشياء التي لا تعرف بالذوق أو الشم كالأقمشة فطريق معرفتها الجس أو اللمس.

يتبين من هذا أن خيار الرؤية يمكن أن يتحقق لدى الأعمى في الأشياء التي لا يحتاج العلم بها إلى النظر، وهذا ما اتفق عليه جميع أئمة الأحناف، فمتى جس الأعمى المبيع أو ذاقه أو شمه ورضي به سقط خياره[١]، أما ما لا يمكن معرفته إلا بالنظر كالعقارات فقد اختلفوا في طريق معرفة الأعمى له، فأبو يوسف يرى أن يوصف له العقار وصفاً كافياً، لأنه لا سبيل له إلى معرفته إلا بالوصف الدقيق، فهو الذي يقوم مقام الرؤية في حق البصير كما في السلم، حتى لا يكون خيار للرؤية فيه بعدما وصف له، وقد اشترط مع ذلك أن يوقف الأعمى في مكان قريب من العقار بحيث لو كان بصيراً لرأى العقار في هذا المكان، فإذا قال رضيت به سقط خياره، وذلك لأن التشبيه يقوم مقام الحقيقة عند العجز كتحرك الشفتين في حق الأخرس[٢].

نفهم من هذا أن طريق معرفة المبيع من العقار عند الأعمى في قول أبي يوسف هو الوصف واشتراط وقوف الأعمى بمكان بحيث لو كان بصيراً لرأى العقار المبيع " وروى عن محمد أنه يعتبر الوصف مع كل من الذوق واللمس، لأن التعريف الكامل بحقه يثبت بهذا إلا فيما لا يمكن كالثمر على رؤوس الشجر فيعتبر فيه الوصف لا غير في أشهر الروايات، وهو المروي عن أبي يوسف ومحمد في شرح الجامع الصغير "[٣].

وقال الحسن بن زياد: " يوكل وكيلاً بقبضه وهو يراه فيسقط خياره "[٤] ولأن رؤية

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٧٧، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ٢٨ - ٢٩، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٦ / ورقة / ٦٣ - ٦٤.

(٢) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ٢٨ - ٢٩، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٧٧، والهداية مع شرح فتح القدير: ٥ / ١٤٧.

(٣) شرح فتح القدير: ٥ / ١٤٧، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٢٩٨.

(٤) شرح فتح القدير: ٥ / ١٤٧، و المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٧٧، وتبيين الحقائق =

الوكيل في العقد كرؤية الموكل، إذ جميع ما يتعلق بالعقد يرجع فيه إلى الوكيل، وقال بعض أئمة بلخ: " يمس الأعمى الحيطان والأشجار فإذا قال قد رضيت يسقط خياره لأن الأعمى إذا كان ذكياً يقف على مقصوده بالمس "(١).

ويبدو لنا - بعد ما ذكرناه من آراء - أن ما قال به الحسن بن زياد من توكيل الأعمى لبصير يثق فيه كل الثقة ليرى محل العقد بدله هو الراجح، لأن رؤية الوكيل قائمة مقام رؤية الموكل، والحق أن الوصف مهما كان دقيقاً نافياً للجهالة لا يصل إلى درجة الرؤية المحققة للمعرفة والتي يتم بها ويكمل معها الرضى، فتوكيل من يثق به أدفع للجهالة المفضية إلى ضرر الأعمى، ولهذا قال المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى: " وربما كان الأفضل كما يرى بعض الفقهاء أن يوكل وكيلاً بقبضه له وهو يراه فهذا أحوط له، وأدق في المعرفة بموضوع العقد "(٢).

**المسألة الرابعة:** لو قبض المضمون له الحق من المضمون عنه برئ الضامن.

قال أبو يوسف في النوادر: إذا باع داراً أو جارية وقبض الثمن وضمن رجل قبل القبض ليسلمها أو يرد الثمن، أو قال أنا ضامن تسليمها ولم يزد على ذلك، فهو سواء في قول أبي يوسف - رحمه الله-، ثم ماتت الجارية المبيعة، أو استحقت، أو كانت حرة أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتبة للبائع أو لغيره - كان على الضامن رد الثمن، والمشتري بالخيار إن شاء أخذ البائع بذلك وإن شاء أخذ الضامن، ولو كان البائع دفعها إلى المشتري والمسألة بحالها فللمشتري عند أبي يوسف الخيار: إن شاء رجع بالثمن على البائع، وإن شاء رجع على الضامن، وقال الحسن - رحمه الله - برئ الضامن عما

---

= شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ٢١، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٦ / ٣٥، والهداية: ٥ / ١٤٧، شرح العناية على الهداية: ٥ / ١٦٧ - ١٤٨.

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ٧٧، وينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ٢٩، وشرح فتح القدير: ٥ / ١٤٧، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ٢٩٨.

(٢) الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه: ص ٤٧٧.

ضمن[١].

وهذه المسألة تنطوي على حالتين:

الأولى: مضمون له (وهو المشترى) سلم الثمن إلى البائع (وهو المضمون عنه) ولم يستلم المبيع.

والثانية: مضمون له سلم الثمن وتسلم المبيع.

ففي الحالة الأولى للمضمون له الخيار إن شاء رجع على المدين وإن شاء رجع على ضامنه لأنه لم يتسلم المبيع.

أما إذا تسلم المضمون له المبيع كما في الحالة الثانية، وكان على صورة تختلف عن الصورة التي بيع فيها فهل يبرأ الضامن؟

رأى أبو يوسف أنه لا يبرأ، وللمضمون له الخيار: إن شاء رجع بالثمن على المضمون عنه، وإن شاء رجع به على الضامن.

ورأى الحسن بن زياد أن الضامن يبرأ مما ضمن، ويرجع المشتري على المضمون عنه، لأن الضامن قد ضمن التسليم فقط، فهو كالوثيقة بحق تنحل عراها إذا قبض الحق وكذلك هو إذا نفذ ما تعهد به وهو التسليم فإنه لا يصير له تعلق بالموضوع.

أما المبيع وما يشتمل عليه من نقص أو غيره فهو من ملك البائع ولهذا أرى أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد أرجح.

**المسألة الخامسة:** في ضمان المبيع عند الاستحقاق.

اختلف أئمة الأحناف في هذا النوع من المسائل، فقد جاء في فتاوى قاضي خان: "وإن استحقت الدار بعد البناء والبائع غائب والمستحق، وأخذ المشتري يهدم البنيان، فقال المشتري إن البائع قد غرني وهو غائب - قال أبو حنيفة - رحمه الله - لا يلتفت إلى قول المشتري، بل يؤمر بهدم البناء، ويدفع الدار إلى المستحق، فإن حضر البائع بعد الهدم لا يرجع المشتري على البائع بقيمة البناء، وإنما يرجع عليه إذا كان البناء قائماً، فيسلم المشتري البناء إلى البائع، فيهدمه البائع ويأخذ النقض، وإذا حضر البائع وقد هدم المشتري بعض البناء وبقي بعضه - كان للمشتري أن يأخذ البائع بقيمة ما بقي من البناء

---

(١) فتاوى قاضي خان: ٣ / ٥٧ بتصرف يسير.

قائماً يسلمه إليه فيهدم البائع ما بقي، ويكون النقض له، وإن شاء المشتري نقضه كله ويكون له، ولا يسلم البناء، وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله-.

وقال الحسن بن زياد: إن القاضي يبعث من يقوم البناء ثم يقول للمشتري انقضه واحفظ النقض، فإذا ظفرت بالبائع فسلم النقض إليه ويقضي لك بقيمة البناء[1].

ومنها أيضاً: " رجل اشترى أرضاً فغرس فيها شجراً فنبت الشجر ثم استحقت الأرض، يقال للمشتري اقلع الشجر، فإن كان قلعه يضر بالأرض يقال للمستحق إن شئت تدفع له قيمة الشجر مقلوعاً ويكون الشجر لك، وإن شئت فخذه حتى يقلع الشجر ويضمن لك نقصان أرضك، فإن أمر بقلع الشجر وقلع المشتري ثم ظفر بالبائع فإن المشتري يرجع على البائع بالثمن ولا يرجع بقيمة الشجر، ولا بما ضمن من نقصان الأرض، وإن اختار المستحق أن يدفع إلى المشتري قيمة الشجر مقلوعاً، ويمسك الشجر وأعطاه القيمة ثم ظفر المشتري بالبائع فإنه يرجع على البائع بالثمن ولا يرجع بقيمة الشجر، ولا يكون للمستحق أن يرجع على البائع ولا على المشتري بنقصان الأرض، لأنه لما اختار دفع قيمة الشجر صار كأن المستحق هو الذي غرس الشجر وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله-.

وقال الحسن بن زياد - رحمه الله - يبعث من يقوم النابت في الأرض ثم يقول القاضي للمشتري: اقلع الشجر واحفظه حتى إن ظفرت بالبائع فسلمه إليه وتأخذه بقيمة النابتة[2].

وبجمل القول أن للأئمة الأحناف في هذا النوع من المسائل رأيين:

الأول: أن المشتري إذا بنى في المبيع أو غرس فيه أشجاراً فإنه يجب على المشتري نقض ما بناه وقلع ما زرعه من دون أن يرجع إلى البائع إذا لم يكن حاضراً وقت النقض أو القلع وإن ظفر بالبائع فإنه يرجع على البائع ولا على المشتري بنقصان الأرض، وهذا رأي أبي حنيفة وأبي يوسف.

الثاني: يبعث القاضي من يقوم البناء والنابت من الشجر ثم يقول للمشتري انقض

---

(١) فتاوى قاضي خان: ٢ / ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) المصدر السابق: ٢ / ١٩٤.

البناء وأقلع الشجر واحفظهما حتى إن ظفرت بالبائع فسلمهما إليه ويقضي لك بقيمة البناء والنابتة وهذا هو رأي الحسن بن زياد.

والراجح فيما يبدو هو رأي الحسن بن زياد في رجوع المشتري على البائع بثمن البناء والغرس قبل النقض أو القلع، لأن المشتري كان مغروراً من جهة البائع، فإذا منعناه من الرجوع إلى البائع الذي غره بالمبيع نكون قد أجحفنا بحقه، وهذا مخالف لقوله - ﷺ-: «لا ضرر ولا ضرار» (١) أما إذا لم يسلم المشتري البناء المنقوض والشجر المقلوع فلا يرجع عليه إلا بثمن الأرض أو الدار المستحقة.

**المسألة السادسة:** لو اشترى أحد الشريكين بماله وهلك مال الآخر فهل الشركة شركة عقد أو ملك؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نعرف معنى هاتين الشركتين.

أما شركة الملك فهي: أن يملك شخصان أو أكثر عيناً أو ديناً بسبب من أسباب الملك، وهي إما اختيارية إذا كان سبب الملك قد حدث باختيارهما، كأن يشتريا عيناً أو يوهب أو يوصي لهما فيقبلا الوصية، فإذا اشترى اثنان أو أكثر بيتاً أو وهب لهما أو أوصى لهما به فقبل كل منهما الوصية والهبة صار البيت مشتركاً بينهما شركة ملك اختيارية.

وإما جبرية وذلك بأن يختلط مال لرجلين بغير اختيارهما اختلاطاً لا يمكن معه تمييز مال أحدهما من مال الآخر، أو يرثا تركة صارت لهما على الشيوع كل باستحقاقه، فهما شريكان فيها شركة ملك جبرية إذ إنه بمجرد وفاة مورثهما تدخل التركة في ملكهما جبراً بوصفهما وارثيه، أو من ورثته.

ولما كانت شركة الملك لا تفيد وكالة ولا كفالة - كان كل من الشركاء أجنبياً في نصيب صاحبه، فلا يجوز له التصرف في حصة شريكه إلا بإذنه، فإن تصرف بدون هذا الإذن كان تصرفه موقوفاً على إجازة شريكة، فإذا باع المال المشترك وسلمه للمشتري كان لشريكه حق الإجازة أو الرد، لأنه لا عقد بينهما يبيح لأحدهما أن يتصرف، ويلزم صاحبه بقبول تصرفه.

---

(١) رواه ان ماجة من حديث ابن عباس ورواه عن عبادة بن الصامت وكذا رواه الحاكم من حديث أبي سعيد وقال صحيح الإسناد على شرط مسلم. ينظر سنن ابن ماجة: ٢ / ٧٨٤.

أما شركة العقد فهي عقد بين اثنين أو أكثر في رأس المال، أو في الربح فقط إذا انعدم رأس المال، وركنها الإيجاب والقبول، كأن يقول أحد الشريكين أو الشركاء: شاركتك في كذا وكذا فيقول الآخر: قبلت، ومن شروطها أن يكون كل من عاقديها أهلاً للتوكيل والوكالة أي كل شريك في الشركة وكيل عن الآخرين فهو موكل لغيره ووكيل عنه، وأن يكون المعقود عليه قابلاً للوكالة، وأن يكون الربح جزءاً شائعاً معلوم القدر حتى لا يكون عدم شيوعه مؤدياً إلى قطع الشركة في الربح ولا عدم العلم بقدره مفضياً إلى النزاع[1].

وقد اختلف محمد بن الحسن والحسن بن زياد فيما: " إذا اشترى أحد الشريكين بماله، ثم هلك مال الآخر فالمشتري بينهما على ما شرطا، لأن الملك حين وقع مشتركاً بينهما، لقيام الشركة وقت الشراء، لأن الهلاك لم يقع قبله ليبطل فيختص بما اشتراه، فلا يتغير حكم الشركة بهلاك مال الآخر بعد ذلك، ثم الشركة الواقعة في هذا المشترى بعد هلاك مال الآخر شركة عقد عند محمد خلافاً للحسن بن زياد فإنها شركة ملك عنده حتى لا ينعقد بيع أحدهما إلا في نصيبه "[2]، وقد علل كل منهما وجهة نظره، فأما الحسن بن زياد فوجه قوله: " إن شركة العقد بطلت بهلاك المال، فصار كما لو هلك قبل الشراء بمال الآخر، ولم يبق إلا حكم ذلك الشراء وهو الملك فيلزم الملك لعدم ما يوجب زيادة عليه "[3].

وأما وجه قول محمد: " فإن هلاك مال أحدهما إذا وقع بعد حصول المقصود بمال الآخر وهو الشراء به - لم يكن الهلاك مبطلاً شركة العقد بينهما بعد تمامها، كما لو كان بعد الشراء بالمالين "[4].

---

(١) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٢ / ٧٥، وأحكام المعاملات: ص ٣٥٤ - ٣٥٥، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ٥٦.
(٢) شرح فتح القدير: ٥ / ٢٣.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) شرح فتح القدير: ٥ / ٢٣، وينظر شرح العناية: ٥ / ٢٣ المطبوع على هامش فتح القدير، وحاشية سعدي جلبي: ٥ / ٢٣ المطبوع على هامش فتح القدير، وينظر حاشية أبي السعود: ٣ / ٤٩٤، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١١ / ١٦٤، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، =

وتظهر ثمرة هذا الاختلاف " في حق جواز بيع الكل، فعند محمد أيهما باعه جاز بيعه، لأن الشركة قد تمت في المشترى، فلا تنتقض بهلاك المال بعد تمامها، كما لو كان الهلاك بعد الشراء بالمالين جميعاً، وعند الحسن بن زياد: لا ينفذ بيع أحدهما إلا في حصته لأن شركة العقد قد بطلت بهلاك المال كما لو هلك قبل الشراء بمال الآخر، وإنما بقي ما هو حكم الشراء وهو الملك، فكانت شركتهما في المتاع شركة ملك "[١].

وواضح أن رأي الحسن أكثر واقعية من رأي محمد، لأن الشركة عقد جائز وليس بلازم، فيجب أن يكون لبقائه حكم الابتداء ولأنه لما هلك بعض المال في يد صاحبه قبل الخلط كان بمثابة هلاكه قبل الشراء، فتتحول شركة العقد إلى شركة ملك، فلم يجز لأحدهما أن يتصرف في نصيب الآخر إلا بإذنه، وهذا أسلم لحسم أي نزاع يمكن أن يحدث بين الشريكين من أجل ذلك.

ويؤخذ على رأي محمد الذي يجيز تصرف كل واحد منهما في نصيب الآخر أن الذي اشترى سوف يتجه على شريكه بحصته من ثمن المشترى لوكالته ونقده الثمن من ماله، لأن الوكيل إذا قضى الثمن من ماله يرجع على الموكل، فإذا لم يكن لدى الشريك مال يدفعه إلى شريكه تعرضا لحدوث منازعة، ومن أجل ذلك أرى أن ذهاب الحسن بن زياد إلى أن الشركة أصبحت شركة ملك أولى فلا يتصرف أحدهما في نصيب الآخر إلا بإذنه، لكن قول الحسن " بأن يكون لبقائه حكم الابتداء " يعترض عليه " بأن رأس المال لم ينعدم لصلاحية المشترى له بقاءً "[٢].

**المسألة السابعة:** لو اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد فما الحكم؟

من مسائل المضاربة التي اختلف فيها أئمة الأحناف اختلاف المضارب ورب المال في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

ففي ظاهر الرواية: " إن ادعى أحدهما المضاربة في عموم التجارات أو في عموم

---

=

فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٣١٩.

(١) شرح العناية: ٥ / ٢٣، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٥ / ورقة / ٣٩٧.

(٢) ينظر حاشية سعدي جلبي: ٥ / ٢٣ المطبوع على هامش فتح القدير.

الأمكنة أو مع عموم الأشخاص، وادعى الآخر نوعاً دون نوع ومكاناً دون مكان وشخصاً دون شخص - فالقول قول من يدعي العموم، لأنه قول موافق للمقصود بالعقد، إذ المقصود من العقد هو الربح، وهذا المقصود في العموم أكثر توافراً، وكذلك لو اختلفا في الإطلاق والتقييد فالقول قول من يدعي الإطلاق حتى لو قال رب المال: أذنت لك أن تتجر في الحنطة دون ما سواها، وقال المضارب ما سميت لي صنفاً بعينه فالقول قول المضارب مع يمينه لأن الإطلاق أقرب إلى المقصود بالعقد.

وقال الحسن بن زياد: " إن القول قول رب المال في الفصلين جميعاً ووجهه أن الإذن يستفاد من رب المال، فكان القول في ذلك قوله "[١].

ويبدو أن الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في أصل سبق ذكره، وهو أن ما لا يتجزأ فوجود بعضه كوجود كله عند الإمام وصاحبيه، وعند زفر والحسن لا يكون وجود بعضه كوجود كله، وبناء على هذا الأصل: لو أذن لعبده في نوع من التجارة صار مأذوناً في جميعها عند الإمام أبي حنيفة وصاحبيه وعند الحسن بن زياد وزفر لا يكون مأذوناً في غير ذلك النوع، ولهذا اعتبر الإمام وصاحباه القول قول من يدعي العموم والإطلاق. لأن الأصل في المضاربة العموم، واعتبر الحسن القول قول رب المال.

وإذا كان رأي الحسن هو الراجح حين يكون المضارب يجيد نوعاً من التجارة دون نوع - فإن رأي أبي حنيفة وصاحبيه هو الراجح حين يكون المضارب قد مارس كل أصناف التجارة ومهر فيها، لأن المقصود من المضاربة هو الربح.

**المسألة الثامنة:** إذا قال المالك للغاصب اعمل بما في يدك مضاربة أتصح المضاربة أم لا؟

أختلف أئمة الأحناف في المضاربة بالمال المغصوب إذا قال مالكه للغاصب: اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف أتجوز المضاربة أم لا؟

" قال أبو يوسف والحسن بن زياد: إن المضاربة جائزة، وقال زفر: لا تجوز[٢] "
وقد علل الطرفان قولهما بما يأتي:

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ١٠٩.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ٨٣.

أما تعليل زفر فهو: " أن المضاربة تقتضي كون المال أمانة في يد المضارب والمغصوب مغصوب في يده، فلا تتحقق المضاربة، بالتصرف فيه، فلا تصح ".

وأما تعليل أبي يوسف والحسن فهو: " أن ما في يده مضمون إلى أن يأخذ في العمل، فإذا أخذ في العمل وهو الشراء صار أمانة في يده، فيتحقق معنى المضاربة فتصح "[١].

والراجح فيما يبدو قول أبي يوسف والحسن بن زياد، لأن المال المغصوب وإن كان بيد الغاصب مضمون لأنه قائم بيده، ، فهو يشبه الوديعة، فإذا شرع بعمل فيه شراء وبيع صار أمانة في يده، فيتحقق معنى المضاربة، وتصح بالمال المغصوب.

أما إذا لم يكن قائماً في اليد بأن تلف وصار في الذمة فلا تجوز به المضاربة مطلقاً.

**المسألة التاسعة:** لا يصح الرهن مقبوضاً.

الرهن في اللغة حبس الشيء بأي سبب. ومنه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ أي محبوسة بجزاء عملها.

وفي الشرع: حبس مال نظير حق مالي في ذمة صاحب الشيء المرهون للغير، وقد شرع للاستيثاق بالدين بالكتاب والسنة وإجماع الفقهاء، لكي يتمكن صاحبه من استيفاء حقه كله أو بعضه وقد ثبتت شرعيته بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾[٢].

وأما السنة: فلما روته عائشة - رضي الله عنها - «أن الرسول - ﷺ - اشترى من يهودي طعاماً لبيته ورهنه درعه»[٣].

ولما كان الرهن من العقود اللازمة فإنه لا يتم على الصحيح إلا بركنيه الإيجاب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٨٣.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢١ / ٦٤ هذا الحديث متفق عليه من حديث عائشة - رضي الله عنها - وفي البخاري رواية عن أنس قال: «رهن رسول الله - ﷺ - درعاً له عند يهودي بالمدينة وأخذ منه شعيراً لأهله» ورواه أحمد والترمذي وصححه النسائي وابن ماجة من حديث لابن عباس.
تلخيص الحبير: ٣ / ٣٥.

والقبول لاشتماله على معنى المعاوضة حيث يصير المرتهن مستوفياً لحقه عند هلاك الرهن في يده، وقد اختلف الفقهاء في القبض أهو شرط لصحته أم شرط لتمامه؟

" فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه شرط لصحته ولزومه، وبناء عليه فالرهن لا يجوز عندهم إلا مقبوضاً[(١)] وإلى هذا ذهب الشافعي وأحمد[(٢)].

وذهب مالك إلى أن القبض شرط تمام، وبناء على هذا فالرهن عنده يلزم بمجرد العقد قبل القبض كالبيع[(٣)].

وقد استدل أئمة الأحناف ومن ذهب مذهبهم بأن وصف الرهن بالقبض يدل على أن الرهن لا يلزم إلا به، ولأنه عقد إرفاق يفتقر إلى القبول والقبض، فلم يلزم من غير قبض كالهبة[(٤)].

وأما الإمام مالك فقد استدل بقياس الرهن على سائر العقود اللازمة فيلزم بمجرد العقد قبل القبض، ويجبر الراهن على دفع الرهن ليحوزه المرتهن لقوله تعالى: ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ والرهن عقد، ولقوله - ﷺ -: «المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك»[(٥)] والقبض شرط لتمام فائدة الرهن وليس شرطاً لصحته ولزومه[(٦)].

---

(١) نتائج الأفكار: ٨ / ١٩٠، وينظر شرح العناية: ٨ / ١٩٠.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٢٨، والمجموع، للنووي: ١٣ / ١٨٤، وبداية المجتهد: ٢ / ٢٣٠، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢١ / ٦٨، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ١٣٧.

(٣) ينظر بداية المجتهد: ٢ / ٢٣٠، والمغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٢٩، وتفسير القرطبي: ٢ / ١٢١٨، والمجموع، للنووي: ١٣ / ١٨٥، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ١٣٧، والإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت: ص ٥٥، الطبعة السادسة سنة ١٩٧٢، بيروت.

(٤) تكملة المجموع شرح المهذب، للأستاذ المحقق محمد نجيب المطيعي: ١٣ / ١٨٤، وينظر: المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٢٩.

(٥) رواه الحاكم عن أنس وعائشة، الفتح الكبير: ٣ / ٢٥٧.

(٦) ينظر بداية المجتهد: ٢ / ٢٣٠، وتفسير القرطبي: ٢ / ١٢١٨، والإسلام عقيدة وشريعة: ص ٥٥٠ - ٥٥١.

والذي يبدو لنا أن ما ذهب إليه أئمة الحنفية - ومنهم الحسن بن زياد وغيرهم ممن اتفق معهم على اشتراط القبض لصحة العقد هو الراجح، لأن الرهن - وإن أشبه سائر العقود من حيث الإيجاب والقبول ليس عقد تمليك كالبيع، وإنما هو عقد تبرع، فإذا لم يكن المرهون موجوداً ومقبوضاً لم يكن لعقد الرهن أية صفة واقعية، لأن معناه كما مر حبس مال متقوم للاستيثاق بالدين، وبدون القبض لا يتم هذا الحبس، ثم إن اشتراط القبض لا يتم هذا الحبس إن اشتراط القبض صيانة لخبر الله تعالى عن الخلف، حيث جعل القبض صفة من صفات الرهن التي لا يصح إلا بها.

أما ما ذهب إليه مالك - رحمه الله - من أن القبض شرط تمام لا شرط صحة فيضعفه أن كثيراً من الناس عقدوا الرهن، وأجلوا القبض لتعلل الراهن بأعذار واهية، وأدى هذا إلى متاعب جمة للمرتهن صاحب الحق، وأحياناً إلى ضياع حق المرتهن، وهذا يتنافى مع مشروعية الرهن في المحافظة على أموال الدائنين من الضياع.

**المسألة العاشرة:** انتفاع الراهن برهنه أيجوز أم لا؟

ذكرت في المسألة السابقة أن الرهن لم يشرع إلا للاستيثاق بالدين باتفاق الفقهاء لكنهم اختلفوا في مدى هذا الاستيثاق، فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه يكون بالحبس الدائم تحت يد المرتهن إلى أن يستوفي دينه.

وبناء على هذا فإنه لا يجوز للراهن عندهم أن ينتفع بالرهن بوجه من وجوه الانتفاع بحيث إذا أجر الراهن بإذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود[1] وبهذا قال سفيان الثوري[2].

وذهب الشافعي إلى أن الراهن يملك التصرف في الرهن بأذن المرتهن، على وجه لا ضرر فيه على المرتهن، كسكنى الدار وركوب الدابة وزراعة الأرض[3].

وذهب أحمد إلى أن للمرتهن الانتفاع بالرهن بإجارته أو إعارته بإذن الراهن مدة لا

---

(١) ينظر أحكام القرآن، الجصاص: ١ / ٥٣١، والاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ٢٣٦، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢١ / ٧٠.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٩٠ - ٣٩١.

(٣) ينظر تكملة المجموع: ١٣ / ٢٣٠، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢١ / ١٠٦.

يتأخر انقضاؤها عن حلول الدين، وبهذا قال مالك وابن أبي ليلى وابن المنذر(١).

يتضح مما تقدم أن في هذه المسألة رأيين:

الأول: لا يجيز انتفاع الراهن برهنه وهذا قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأربعة والثوري.

الثاني: يبيح الانتفاع للراهن وهذا هو قول الأئمة الثلاثة وابن أبي ليلى وابن المنذر.

وقد استدل الفريق الأول: " بأنه لما قال سبحانه: ﴿ فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ فقد جعل القبض من صفات الرهن، فأوجب ذلك أن يكون استحقاق القبض موجباً لإبطال الرهن فإذا أجره أحدهما بإذن صاحبه خرج من الرهن، لأن المستأجر قد استحق القبض الذي لا يصح الرهن إلا به، وليس كالعارية عندهم لأن العارية لا توجب استحقاق القبض، إذ للمعير أن يسترد العارية متى شاء "(٢) ولأن انتفاع الراهن واسترداده الرهن يفوت موجبه وهو حق المرتهن بالحبس الدائم الذي يقتضيه العقد(٣).

وأما الشافعي - وهو من الفريق الثاني - فقد استدل بقوله - ﷺ -: «الرهن مركوب ومحلوب»(٤) ولأنه لم يدخل في العقد، ولا يضر بالمعقود له، فبقي على ملكه وتصرفه كخدمة الأمة المتزوجة، وله أن يستوفي ذلك بالإجارة والإعارة، لأن له الرقبة، وليس للمرتهن إلا التوثق، أما إذا باع الرهن أو وهبه أو جعله مهراً في نكاح فإنه لا يصح، لأنه تصرف يبطل حق المرتهن من التوثق، ويلحق به الضرر الذي نهى عنه - ﷺ - بقوله «لا ضرر ولا ضرار» (٥).

واستدل الإمام أحمد - وهو كذلك من الفريق الثاني - بأن مقصود الرهن الاستيثاق بالدين واستيفاؤه من ثمنه عند تعذر استيفائه من ذمة الراهن، وهذا لا ينافي الانتفاع به ولا إجارته ولا إعارته، فجاز اجتماعهما كانتفاع المرتهن به، ولأن تعطيل منفعته تضييع للمال

---

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٩٠.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص: ١ / ٥٣١.

(٣) ينظر الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ١ / ٢٤٢.

(٤) رواه الحاكم والبيهقي عن أبي هريرة. الفتح الكبير: ٢ / ١٤٢.

(٥) ينظر تكملة المجموع: ١٣ / ٢٣٦، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢١ / ١٠٦.

وقد نهى النبي - ﷺ - عن إضاعة المال، ولأنه عين تعلق بها حق الوثيقة فلم يمنع إجارتها، كالعبد إذا ضمن بإذن سيده، ولا نسلم أن مقتضى الرهن الحبس، وإنما مقتضاه تعلق الحق به على وجه تحصل به الوثيقة، وذلك غير مناف للانتفاع به "(١).

ويبدو مما تقدم أن ما ذهب إليه الشافعي وأحمد هو الراجح بشرط أن يأذن المرتهن، ويأخذ الضمانات الكفيلة بإرجاع الرهن إليه قبل حلول أجل الدين.

ويتوجه على الإمام أبي حنيفة ومن معه من أصحابه: أن عدم انتفاع الراهن برهنه إن كان صالحاً للانتفاع به - فيه حجر على منافع ما يملكه الراهن وتعطيل للرهن عن الإفادة، كما أنه تضييع للمال، والنبي - ﷺ - قد نهى عن إضاعة المال، ولعل من المروءة ألا يقتضي الاستيثاق بحبس الرهن منع الانتفاع به من قبل الراهن، لأن المستأجر يكون نائباً عن المرتهن في الإمساك والحبس، كما يكون مستوفياً لمنفعته بنفسه، ولا ينافي عقد الإجارة مع كونه رهناً، وبهذا يتضح رجحان مذهب الشافعي وأحمد ومن معها في جواز انتفاع الراهن برهنه، لئلا يتعطل الرهن وتضيع منافعه.

**المسألة الحادية عشرة:** انتفاع المرتهن بالمرهون أيجوز أم لا؟

من الثابت لدى الفقهاء جميعاً أن الرهن ليس عقداً لتمليك عين أو منفعة، وإنما المستحق به هو حبس العين لدى المرتهن وإمساكها حتى يستوفي حقه من الراهن.

وبناء على هذا فقد أجمع الفقهاء على أن عين الرهن ملك الراهن، وأن المرتهن ما هو إلا حابس للرهن لا يحل له الانتفاع بشيء منه، فيما إذا لم يأذن له الراهن، ولم يكن الرهن مركوباً ولا محلوباً، أما إذا أذن له الراهن بالانتفاع، أو كان الرهن مركوباً أو محلوباً فقد اختلف الفقهاء في ذلك.

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه لا يجوز للمرتهن الانتفاع بشيء من الرهن بوجه من الوجوه سواء أذن له الراهن أو لم يأذن، وقالوا إذا أجر المرتهن الرهن بإذن الراهن فقد خرج من الرهن(٢).

وقال أبو القاسم عن مالك: إذا أجره المرتهن بإذن الراهن لم يخرج من الرهن

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٩١.

(٢) ينظر أحكام القرآن، الجصاص: ١ / ٥٣١.

وكذلك إذا أعاره المرتهن بإذن الراهن فهو رهن على حاله، ويكون الأجر لرب الأرض، ولا يكون الكري[١] رهناً بحقه إلا أن يشترطه المرتهن "[٢].

وقال الشافعي: " منفعة الرهن للراهن ونفقته عليه، والمرتهن لا ينتفع بشيء من الرهن خلا الاحتفاظ للوثيقة "[٣].

وقال أحمد: " إذا أذن الراهن للمرتهن في الانتفاع بغير عوض وكان دين الرهن من قرض لم يجز، لأنه يحصل قرضاً يجر منفعة وذلك حرام، وقال أكره قرض الدور وهو الربا المحض، ويعني إذا كانت الدار هنا رهناً في قرض ينتفع به المرتهن، وإن كان الرهن بثمن مبيع أو أجر أو دين غير القرض فأذن له الراهن في الانتفاع جاز ذلك، وروى ذلك عن الحسن البصري وابن سيرين وبه قال إسحاق "[٤].

وأما إذا لم يأذن له الراهن فجمهور الأئمة على أنه لا يحل له الانتفاع أصلاً، وأما عند أحمد فلا يخلو الرهن من أن يكون محلوباً أو مركوباً أو غيرهما فإن كان مركوباً أو محلوباً فللمرتهن أن ينفق على المركوب أو المحلوب ويركب ويحلب بقدر نفقته، متحرياً العدل في ذلك، وهو قول إسحاق[٥].

وأما غيرهما ففي ظاهر الرواية أنه لا يجوز وقد نص عليه أحمد، ونقل حنبل عن أحمد أن له ذلك في الحيوان لا في غيره.

وقال أبو بكر: خالف حنبل الجماعة، والعمل على أنه لا ينتفع من الرهن بشيء إلا ما خصه الشرع به، فإن القياس يقتضي ألا ينتفع بشيء منه، وقد تركناه في المركوب والمحلوب للأثر ففيما عداه يبقى على مقتضى القياس[٦].

يتضح مما تقدم أن في انتفاع المرتهن بالرهن ثلاثة أقوال:

---

(١) الكري: أجرة المستأجر ينظر القاموس المحيط: ٤ / ٣٨٢، الطبعة الرابعة بمطبعة دار المأمون سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م. القاهرة.

(٢) أحكام القرآن، الجصاص: ١ / ٥٣١.

(٣) تفسير القرطبي: ٢ / ١٢٢٠، وينظر تكملة المجموع: ١٣ / ٢٢٩.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٨٥، الطبعة الثالثة.

(٥) المصدر نفسه: ٤ / ٣٨٦.

(٦) المصدر السابق: ٤ / ٣٨٧ - ٣٨٨.

الأول: لا يحل للمرتهن الانتفاع بالرهن بأي وجه من الوجوه سواء أذن له الراهن أو لم يأذن، وبهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد.

الثاني: لا يحل للمرتهن الانتفاع إلا بإذن الراهن، وإذا أذن له الراهن فمنفعة الرهن للراهن، وليس للمرتهن شيء منها، وبهذا قال الشافعي ومالك.

الثالث: يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن بإذن الراهن إذا لم يكن مركوباً أو محلوباً أما إذا كان مركوباً أو محلوباً فيجوز الانتفاع به وإن لم يأذن له الراهن وبهذا قال أحمد بن حنبل.

وقد استدل أصحاب كل قول بما يأتي:

أما أبو حنيفة وأصحابه فقد عللوا قولهم بعدم انتفاع المرتهن بشيء من الرهن بأي وجه من الوجوه، وإن أذن له الراهن فإن ذلك إذن له في الربا، لأنه يستوفي دينه كاملاً فتبقى له المنفعة فضلاً فيكون ربا، والنبي - ﷺ - قد نهى عن كل قرض يجر منفعة[١].

وكذلك استدلوا بما رواه الحسن بن صالح عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي قال: " لا ينتفع من الرهن بشيء، فقد ترك الشعبي ذلك وعدوا الحديث " إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب، وعلى الذي يشرب نفقتها " " منسوخاً، وقد رواه الشعبي عن أبي هريرة[٢].

لأن انتفاع المرتهن بالرهن كان جائزاً حين كان الربا مباحاً، والقرض بالمنفعة جائزاً، وأخذ الشيء بالشيء، وإن كانا غير متساويين، ثم حرم الربا بعد ذلك فحرم كل قرض جر نفعاً، لما رواه علي قال رسول الله - ﷺ-: «كل قرض جر منفعة فهو ربا» [٣].

واستدل الشافعي ومالك بما رواه أبو هريرة عن الرسول - ﷺ - أنه قال: «لا يغلق الرهن من راهنه له غنمه وعليه غرمه»، رواه الشافعي والدارقطني والحاكم والبيهقي

---

(١) ينظر الفلك المشحون بما يتعلق بانتفاع المرتهن بالمرهون، للكنوي: ص ١١ - ١٢ - طبع مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٠ هـ - ١٩٢١ م.

(٢) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ١ / ٥٣١.

(٣) أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن علي وفي سنده سوار بن مصعب قال عبد الحق في أحكامه بعد أن أخرجه وهو متروك، وأما إمام الحرمين فقال: إنه صح وتبعه الغزالي.
ينظر الفلك المشحون: ٨ - ٩، والفتح الكبير: ٢ / ٣٢٧.

وابن حبان وابن ماجة وصحح أبو داود والبزاز والدارقطني إرساله[١]، وعن سعيد بن المسيب: " فمن قال: إنه ملك للمرتهن فقد خالف نص الحديث "[٢].

ولأنه ملك غيره لم يأذن له في الانتفاع به ولا الإنفاق عليه، فلم يكن له ذلك كغير الرهن[٣]، ولهذا جعل الشارع الغنم والغرم للراهن فلا يملك المرتهن شيئاً منه إلا بإذنه.

أما الإمام أحمد فقد استدل " بما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - ﷺ - «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً وعلى الذي يركب ويشرب النفقة[٤].

فهذا الحديث جعل منفعة الرهن بنفقته وهذا هو محل النزاع والاختلاف بين الفقهاء.

فالشافعي - رحمه الله - حمله على انتفاع الراهن، على حين حمله الإمام وأصحابه على المرتهن غير أنه نسخ بتحريم الربا.

وحمله الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق على انتفاع المرتهن مطلقاً وإن لم يأذن له الراهن، وحمله جمهور العلماء على انتفاع المرتهن بإذن الراهن وناقشوا الحنابلة بهذا الحديث " فقال ابن عبد البر: هذا الحديث عند جمهور الفقهاء ترده أصول مجمع عليها، وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها، ويدل على نسخه حديث ابن عمر " لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه[٥] وقالوا: إن هذا الحديث ورد على خلاف القياس من وجهين:

الأول - التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه.

الثاني: تضمينه ذلك بالمنفعة لا بالقيمة.

وقد رد الشوكاني على الجمهور بقوله: إن حديث الجمهور مختلف في وصله وإرساله، ورفعه ووقفه، وذلك يوجب عدم انتهاضه لمعارضة ما في صحيح البخاري وغيره من حديث الظهر يركب، وقال: إن السنة الصحيحة من الأصول المجمع عليها، فلا

---

(١) فيض القدير: ٦ / ٤٥١ - ٤٥٢.

(٢) تكملة المجموع: ١٣ / ٢٢٩.

(٣) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٨٦ - ٣٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤ / ٤٨٧، وتكملة المجموع: ١٣ / ٢٢٧، وتفسير القرطبي: ٢ / ١٢١٩، وقد أخرج هذا الحديث البخاري والترمذي وابن ماجة. الفتح الكبير: ٢ / ٢٢.

(٥) أخرجه البخاري في أبواب المظالم ينظر سبل السلام: ٣ / ٢٩.

ترد إلا بمعارض أرجح منها بعد تعذر الجمع، وأن حديث ابن عمر عام، وحديث الظهر خاص فيحمل العام على الخاص، والنسخ لا يثبت إلا حين يتعذر الجمع بين متعارضين ثبت تأخر أحدهما لا بمجرد الاحتمال مع الإمكان(١) على حين يقول الحنابلة بموجب حديث الجمهور كما قال ابن قدامة في المغني ولكن للمرتهن ولاية صرفه إلى النفقة لثبوت يده عليه وولايته(٢).

والمتأمل فيما تقدم يتضح له أن مذهب جمهور الفقهاء في جواز انتفاع المرتهن بإذن الراهن هو الراجح، لأن انتفاع المرتهن بالرهن باستخدام أو ركوب أو لبس أو استرضاع أو استغلال أو سكنى أو غيره يحسب من دينه في هذه الحالة، فيوضع عن الراهن بقدر ذلك من غير زيادة أو نقصان، على أن يتحرى في ذلك العدل والإنصاف حتى لا يكون هناك شائبة للربا أو الإضرار بنفسه ولأن المنافع ملك للراهن فإذا استوفاها المرتهن بإذنه فعليه قيمتها، في ذمته للراهن فيتقاص القيمة وقدرها من الدين ويتساقطان.

أما الأئمة الأحناف ومن ذهب مذهبهم فيرد عليهم أن عدم انتفاع المرتهن بالرهن في حالة إذن الراهن يعتبر ضياعاً لمنافع الرهن إن كان مما يركب أو يحلب، وبخاصة عند عدم قدرة الراهن على الانتفاع من رهنه، كما يرد عليهم أيضاً: أن اعتبار الحديث الذي يبيح للمرتهن الانتفاع بالرهن منسوخاً - كما يقول الجصاص - غير مسلم بوجود الاحتمال، فما لم يثبت أن هذا الحكم كان في زمان إباحة والقرض الذي جر منفعة ثم حكم بمنع كل ذلك لم يجز أن يحكم بنسخه قطعاً ؛ ويمكن أن يقال: إن هذا الحديث معارض بحديث علي ﷺ، الذي ينهى عن القرض الذي جر منفعة.

ومن المعلوم أنه عند التعارض بين الحل والحرمة ترجح الحرمة كما أن حديث علي - ﷺ - الذي استندوا إليه لم يسلم من نقد في سنده، فقد رواه العيني في البناية وقال: "أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده وفي سنده سوار بن مصعب، قال عبد الحق في أحكامه بعد أن أخرجه: هو متروك وقال ابن الهمام في فتح القدير رواه الحارث بن أسامة في مسنده عن حفص بن حمزة أنبأنا سوار بن مصعب عن عمارة الهمداني قال: سمعت

---

(١) تكملة المجموع: ١٢ / ٢٢٨ بتصرف يسير.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٨٩.

علياً يقول: قال رسول الله - ﷺ-: «كل قرض جر منفعة فهو رباً» وهو مضعف بسوار[١].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في تلخيص الجيد عند ذكر هذا الحديث: " قال عمر بن بدر في المغني لم يصح فيه شيء عن النبي - ﷺ - " أما إمام الحرمين فقال: "إنه صح وتبعه الغزالي ".

ويتجه على الإمام الشافعي أنه حمل قوله - ﷺ-: «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً». . . على الراهن[٢]، مع أن ظاهره يدل على جواز انتفاع المرتهن بالمرهون، كشرب اللبن إذا كان المرهون حيوانات ذات در.

ويتجه على الإمام أحمد أن جواز انتفاع المرتهن دون إذن الراهن مخالف لأصول الشريعة التي لا تجيز الانتفاع بملك الغير بدون إذنه صراحة أو دلالة، والرهن مملوك للراهن فليس للمرتهن إلا حق الحبس للاستيثاق بالدين، فكيف يجوز له التصرف بغير إذن الراهن الذي لا تطيب نفسه عادة بمثل هذا التصرف؟

لهذه الاعتبارات أرى أن انتفاع المرتهن بإذن الراهن أولى الأقوال وأرجحها، لأن انتفاع الشخص بمال غيره من غير إذنه حرام، لقوله - ﷺ-: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه»، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾[٣] ولا شك أن ملك الرهن باق لراهنه، فانتفاع المرتهن به لا يحل بدون إذن الراهن، أما إذا لم يأذن الراهن، وكان المرهون مركوباً أو محلوباً - فإنه يجوز انتفاع المرتهن به ركوباً وشرب لبن للحديث الذي مر ذكره «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة» وهذا الحديث يفيد جواز انتفاع المرتهن بالمرهون ركوباً وحلباً من غير إذن الراهن، ولم يقيد ذلك بقدر النفقة، فيقتصر

---

(١) جاء في ميزان الاعتدال عن سوار قال عباس عن يحيى: كان يجيء إلينا ليس بشيء. وقال البخاري منكر الحديث، وقال النسائي وغيره متروك وقال أبو داود ليس بثقة. القسم الثاني: ص ٢٤٦، تحقيق علي محمد البجاوي طبع عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

(٢) الفلك المشحون: ص ٩.

(٣) ينظر تكملة المجموع: ١٣ / ٢٤١.

على مورد النص ويبقى التحريم فيما عداه.

**المسألة الثانية عشرة:** لو شرط الراهن بيع الرهن للمرتهن عند حلول الأجل فالرهن جائز.

أجمع الفقهاء على أن الراهن إذا شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول أجل الدين - كأن يقول له إن جئتك بالمال إلى شهر كذا وإلا فهو بيع - فالشرط فاسد، روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد[١] والنخعي ومالك والثوري والشافعي وأحمد وهو قول ابن عمر وشريح[٢]، فقد اتفقوا جميعاً على أن المرتهن لا يملك الرهن بمضي الأجل، استناداً إلى ما رواه معاوية بن عبد الله بن جعفر قال: قال رسول الله - ﷺ-: «لا يغلق الرهن[٣] وقد فسروا غلق الرهن بألا يدفع رهناً إلى رجل ويقول له: إن جئتك بالدراهم إلى كذا وكذا وإلا فالرهن لك، وقال ابن المنذر وهذا معنى غلق الرهن أي لا يملك وكذا قال أهل اللغة غلق الرهن ملكه بالدين[٤]، ولكنهم اختلفوا في الرهن أيجوز أم لا؟

ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه جائز وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أنه فاسد، واستدلوا بحديث معاوية بن عبد الله بن جعفر أن رجلاً رهن داراً بالمدينة إلى أجل مسمى فمضى الأجل فقال الذي ارتهن: (منزلي) فقال - ﷺ - «لا يغلق الرهن»، ولأنه علق البيع على شرط حيث جعله مبيعاً بشرط ألاّ يوفيه الحق في محله، والبيع المعلق بشرط لا يصح، وإذا اشترط هذا الشرط فسد الرهن ولأنه رهن بشرط فاسد فكان فاسداً[٥]، وتفيد النقول عند الشافعية " أن الشرط الفاسد سواء تعلق بأحد العاقدين أو بآخر غيرهما يفسد العقد نفسه "[٦].

أما الإمام وأصحابه الأربعة فقد قصروا معنى قوله - ﷺ-: «لا يغلق» على نفي

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص: ١ / ٥٣٣.

(٣) ينظر المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٨٣.

(٤) أخرجه الأثرم رواه ابن ماجة عن أبي هريرة فيض القدير: ٦ / ٤٥١ - ٤٥٢.

(٥) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ١٤٥، الطبعة الأولى.

(٦) المغني، ابن قدامة: ٤ / ٣٨٣.

غلق الرهن بمعنى عدم تمليكه للمرتهن فحسب، وبهذا يكون الرهن على حاله، لأن النفي وقع على الغلق لا على الأصل، فدل ذلك على صحته، كما أن الراهن قد رضي برهنه مع هذا الشرط فرضاؤه مع بطلانه من باب أولى، وكذلك استدلوا بالقياس حيث قاسوا الرهن المشروط على العمرى التي اشترط فيها الواهب رجوع العين الموهوبة له وقد أبطل النبي ﷺ فيها الشرط، وأجاز الهبة، والمعنى الجامع بينهما أن كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض[١].

وهذا أيضاً مبني على مذهبهم في الشرط الفاسد إذا وقع في عقد من عقود التوثيقات كالرهن والحوالة والكفالة، فإن العقد يبقى صحيحاً ويلغو الشرط وحده، وكذلك إذا كان العقد من عقود المعاوضات غير المالية كالزواج والخلع، أو كان من عقود التبرعات كالهبة والإعارة أما إذا كان في عقد المعاوضات المالية كالبيع والإجارة والقسمة والمزارعة والإبراء عن الدين، والصلح عن المال والرجعة وعزل الوكيل والوقف والإقرار فإنه لا يعتبر بل يلغي، ولا يجب الوفاء به بل يتعدى فساده إلى العقد الذي يقترن به فيفسده، لأن الشرط الفاسد هو الشرط الذي لا يقتضيه العقد، ولا يؤكد مقتضاه ولم يرد به الشرع كما لم يجر به العرف، وإن كان فيه منفعة لأحد العاقدين أو لغيرهما.

هذا ملخص رأي الحنفية في الشرط الفاسد[٢].

ولعل سائلاً يسأل ما علة تفريقهم بين عقود المعاوضات المالية وغيرها بالنسبة للشرط الفاسد حيث حكموا بفساد الأولى دون الثانية؟

والجواب أن صحة عقود المعاوضات المالية تتوقف على الرضا، فإذا فات الرضا لم يكن العقد صحيحاً، فلما بطل الشرط لفساده فات معه رضا من اشترطه، لأنه ما رضي بالعقد إلا على أساس الموازنة بين العوضين فإذا بطل الشرط لم تتحق الموازنة التي رضى بالعقد على أساسها فيفوت رضاه به.

أما عقود التوثيقات والتبرعات وغيرها فإنها لما خلت من معنى المعاوضات خلت من الموازنة بين عوضين، فلم يترتب على فواتها فوات الرضا.

---

(١) نهاية المحتاج: ٣ / ٥٨ - ٥٩.

(٢) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ١ / ٥٣٣.

هذا ما أشار إليه الأستاذ الشيخ على الخفيف(١).

والذي يبدو أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه الأربعة أظهر لأنه يتفق مع قواعده الشريعة العامة، ويتلاءم مع مبادئها الأساسية التي بنيت على مراعاة السهولة واليسر ورفع الحرج عن الناس، ثم لأنه لا يترتب عليه لحوق ضرر، لا بالراهن ولا بالمرتهن.

أما الراهن فلأنه قد رضى برهنه مع هذا الشرط فمع بطلانه أولى له أن يرضى به ؛ وأما المرتهن فالرهن محبوس لديه نظير دينه فلم يصبه أي ضرر، فضلاً عن هذا كله فإن الرسول - ﷺ - ما نهى عن بيع وشرط وصفقتين في صفقة إلا من أجل الربا، ولهذا قصره الأحناف على عقود المعاوضات المالية التي يمكن أن يتحقق فيها الربا، دون غيرها من المعاوضات غير المالية التي لا يتصور فيها الربا، ولهذا كله كان ما ذهب إليه أبو حنيفة والحسن بن زياد وبقية الأصحاب هو الراجح.

**المسألة الثالثة عشرة: الاختلاف في الشفعة للجار.**

اتفق الفقهاء على أن الشفعة تجب للشريك في الملك المشاع غير المقسوم، واختلفوا في شفعة الجار.

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنها تجب للجار بعد الشريك كما قال الكرخي، وقد وضح ذلك بأن ضرب " مثلاً بدار بين قوم فيها منازل لهم وساحة موضوعة بينهم، يتطرقون من منازلهم فيها، وباب الدار التي فيها المنازل في زقاق غير نافذ، فباع بعض الشركاء في المنزل نصيبه من شريكه أو من رجل أجنبي بحقوقه من الطرق في الساحة، فالشريك في المنزل أحق بالشفعة من الشريك في الساحة، ومن الشريك في الزقاق الذي فيه باب الدار، فان سلم الشريك في المنزل الشفعة فالشريك في الساحة أحق بالشفعة، وإن سلم الشريك في الساحة فالشريك في الزقاق الذي لا منفذ له، والذي يشرع فيه باب الدار أحق بعده بالشفعة من الجار الملاصق وجميع أهل الزقاق الذين طريقهم فيه شركاء في الشفعة من كان في أدناه وأقصاه في ذلك

---

(١) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٤ / ١٢٣ - ١٣١ - ١٣٤، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٣ / ١٤، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٥ / ١٦٩.ينظر أحكام المعاملات: ص ٣١٣.

سواء، فإن سلم الشركاء في الزقاق فالجار الملاصق ممن لا طريق له في الزقاق بعد هؤلاء أحق وليس لغير الملاصق من الجيران شفعة ممن لا طريق له في الزقاق وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد و الحسن بن زياد "(١).

وجاء في الفتاوى الهندية عن الحسن بن زياد أنه قال عن قوم ورثوا داراً فيها منازل واقتسموها فأصاب كل واحد منهم منزل، فرفعوا فيما بينهم الطريق، فباع بعض من صار له منزل منزله وسلم الذين لهم المنازل في الدار الشفعة - كان للجار الشفعة إذا كان لزيق المنزل الذي بيع، وإن كان لزيق الطريق التي بينهم وليس بلزيق المنزل كان له أن يأخذ المنزل بطريق الشفعة، وإن لم يكن لزيق المنزل، ولا لزيق الطريق الذي بينهم، وكان لزيق منزل آخر من الدار فلا شفعة فهذه المسألة دليل على أن الشفعة كما تجب لجيران المبيع تجب لجيران حق المبيع أيضاً كذا في الذخيرة(٢).

وحكى الطبري: " أن القول بشفعة الجار هو قول الشعبي وشريح وابن سيرين والحكم وحماد والحسن وطاوس والثوري وأبي حنيفة وأصحابه وأحمد في رواية أبي طالب عنه إذا كان شريكاً في الطريق "(٣)، " وابن شبرمة، وابن أبي ليلى "(٤).

" وذهب الشافعي إلى أنه لا شفعة بالجوار، وإنما الشفعة للشريك في الملك المشاع"(٥) وممن نفى شفعة الجار من الصحابة والتابعين " عمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والزهري ويحيى الأنصاري وابو الزناد وربيعة والمغيرة بن عبد الرحمن ومالك والأوزاعي وأحمد وأبو ثور "(٦).

وقد احتج كل من المثبتين والنافين بسنة الرسول - ﷺ-، أما المثبتون فاستدلوا بجملة أحاديث منها.

١ - ما رواه عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال: قال رسول الله -

---

(١) حاشية سعدي أفندي: ٥ / ٢٤٠ المطبوع على هامش فتح القدير، البناية: ٨ / ورقة / ١٠٣.

(٢) الفتاوى الهندية: ٥ / ١٧٠، الطبعة الثانية ببولاق ١٣١٠ هـ.

(٣) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٥، ١٣٧.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٨٥، وتكملة المجموع: ١٤ / ١٣٧.

(٥) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٢، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٩٩.

(٦) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٧.

ﷺ-: «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً». أخرجه أبو داود وأحمد والدار قطني وابن ماجة(١).

٢ – ما رواه شعبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة أن النبي – ﷺ – قال: «جار الدار أحق بالدار من غيره»، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه(٢).

كذلك احتجوا بقوله – ﷺ-: «الجار أحق بصقبه ما كان» رواه أحمد والنسائي وابن ماجة(٣).

وأما النافون فقد استدلوا على عدم ثبوت الشفعة للجار الملاصق والشريك في حقوق المبيع بما رواه الشافعي عن مالك عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب أن النبي – ﷺ – قال: «الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»، وهذا إن كان مرسلاً فمرسل سعيد عند الشافعي حسن، ثم قد رواه مسنداً عن مطرف بن مازن عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر، عن رسول الله – ﷺ-.

فكان من هذا الحديث دليلان:

أحدهما: قوله الشفعة فيما لم يقسم، فكان دخول الألف واللام مستوعباً لجنس الشفعة فلم يجب في المقسوم.

وثانيهما: قوله: فإذا وقعت الحدود فلا شفعة، فصرح بسقوط الشفعة مع عدم الخلطة "(٤).

وكذلك استدلوا بما " ثبت في صحيح البخاري من حديث الزهري عن أبي سلمة عن جابر – رضي الله عنه – قال: إنما جعل رسول الله – ﷺ – «الشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة»(٥) وفي صحيح مسلم من حديث أبي الزبير

---

(١) سنن الترمذي: ٣ / ٦٥١، وسنن أبي داود: ٢ / ٢٥٦.

(٢) سنن الترمذي: ٥ / ٢٣٩، و الفتح الكبير: ٢ / ٦٢.وتكملة المجموع: ١٤ / ١٣٥، وسنن أبي داود: ٢ / ٢٥٦، وسبل السلام: ٣ / ٩٣.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٥ / ٢٣٩، وتكملة المجموع: ١٤ / ١٣٥، وسنن أبي داود: ٢ / ٢٥٦، وسبل السلام: ٣ / ٩٣.

(٤) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٦، وينظر المغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٨٦.

(٥) صحيح البخاري: ٣ / ١١٤.

عن جابر - رضي الله عنه -: قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط، لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به»(١).

ويبدو مما تقدم أن الخلاف الناجم بين أئمة الأحناف وغيرهم من الفقهاء حول ثبوت الشفعة للجار الملاصق وللشريك في حقوق المبيع يرجع إلى الأحاديث التي استدل بها الطرفان حيث إنها لم تسلم من النقد بسبب التضعيف الموجه إلى إسناد بعضها فمما وجه إلى ما استدل به أئمة الأحناف: أن حديث «جار الدار أحق بالدار من غيره» قد ضعف باختلاف أهل الحديث في لقاء الحسن لسمرة، وبأن من أثبت منهم لقاءه قال: إنه لم يرو عنه إلا حديث العقيقة.

وأن حديث «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها، وإن كان غائباً» رواه عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر، وقد قال الإمام أحمد فيه إنه منكر، وقال ابن معين: لم يروه إلا عبد الملك وقد أنكر عليه "(٢).

أما الحديث الثابت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو حديث جابر «الجار أحق بصقبه ما كان» فيحتمل أنه أراد بالجار الشريك، لأنه جار أيضاً، ولأنه يسمى جاراً كل واحد من الزوجين كما قال الشاعر:

أجارتنا بيني فإنـــــك طالقـــــــة        كذاك أمور الناس غاد وطارقة(٣)

وقد رد الأحناف على هذه الانتقادات بما يأتي:

أولاً: أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً» أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر، وقد تكلم شعبة في عبد الملك من أجل هذا الحديث، وعبد الملك ثقة مأمون عند أهل الحديث لا نعلم أحداً تكلم فيه غير شعبة من أجل هذا الحديث، ومع ذلك، فقد قال صاحب التنقيح: واعلم أن حديث عبد الملك بن أبي سليمان حديث صحيح، ولا

---

(١) أعلام الموقعين، لابن القيم: ٢ / ١٤٧، وصحيح مسلم: ٥ / ٥٧.

(٢) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٨٦.

منافاة بينه وبين رواية جابر المشهورة وهي الشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة، فإن حديث عبد الملك: وكان طريقهما واحداً، وحديث جابر المشهور لم يبق فيه استحقاق الشفعة إلا بشرط تعرف الطريق فنقول: إذا اشترك الجاران في منافع كالبئر أو السطح أو الطريق كان كل منهما أحق بصقب الآخر لحديث عبد الملك وإذا لم يشتركا في شيء من المنافع فلا شفعة لحديث جابر المذكور، وقد جاء في صحيح البخاري قوله - عليه الصلاة والسلام-: «الجار أحق بسقبه»[(١)].

كذلك بين ابن القيم أن حديث عبد الملك عن جابر لا يناقض حديث أبي سلمة عنه، بل مفهومه يوافق منطوقه. فقال: «وحديث جابر الذي أنكره على عبد الملك صريح فيه فإنه قال: «الجار أحق بسقبه ينتظر به وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً»[(٢)] فأثبت الشفعة بالجوار مع اتحاد الطريق ونفاها به مع اختلاف الطريق بقوله: «فإذا وقت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، فمفهوم حديث عبد الملك هو بعينه منطوق حديث أبي سلمة فأحدهما يصدق الآخر ويوافقه، وجابر في اللفظين، فالذي دل عليه حديث أبي سلمة عنه من إسقاط الشفعة عند تصريف الطريق وتمييز الحدود هو بعينه الذي دل عليه حديث عبد الملك عن عطاء عنه بمفهومه، والذي دل عليه حديث عبد الملك بمنطوقه هو الذي دلت عليه سائر أحاديث جابر بمفهومها فتوافقت السنن بحمد الله والتقت "[(٣)].

ثانياً: أن إطلاق لفظ الجار على الشريك في الفراش كما في قول الأعشى:

أيا جارتي بيني فإنّك طالقه    كذاك أمور الناس غاد وطارقه

والمراد به الزوجة ترك للحقيقة بلا دليل وهذا لا يجوز، ولأن آخر الحديث يأبى حمله على الشريك فإنه قال في آخره إذا كان طريقهما واحداً، وفي حمله على الشريك يلغو هذا، لأن الشفعة تستحق بالشركة اتفاقاً سواء أكان الطريق واحداً أم لا.

ومما يبطل هذا الحمل أيضاً أن سعداً - ﷺ - عنه عرض بيتاً له على جاره، وأن

---

(١) صحيح البخاري: ٣ / ١١٥ والسقب معناه الشفعة.

(٢) أعلام الموقعين، لابن القيم: ٢ / ١٥٠.

(٣) المصدر السابق.

عمرو بن الشريد روى عن أبيه، قال: قلت يا رسول الله، أرضي ليس لأحد فيها قسم ولا شركة إلا الجوار، قال: «الجار أحق بسقبه ما كان» [1].

ومن هذا يتضح أن ما وجهه الشافعي ومن ذهب مذهبه من اعتراض على دليل جواز الشفعة للجار ضعيف، وأن ما استدل به من أثر مرسل لا يرقى إلى ما استدل به أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد من الشهرة والصحة، فضلاً عن أن الحكمة في جواز هذا النوع من الشفعة هو دفع الضرر الدائم الذي يمكن أن يلحق الجار من جاره الجديد، والرسول - ﷺ - قد نهانا عن الضرر بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، ومن هنا شرعت الشفعة خلافاً للقياس، لتكون وسيلة من وسائل دفع هذا الضرر استحساناً.

وأما ما استدل به الشافعي فيمكن حمله على أنه لا تجب للجار بقسمة الشركاء لأنهم أحق منه، وحقه متأخر عن حقهم، وبذلك يحصل التوفيق بين الأحاديث، ولهذا قال الكرخي في مختصره: " الشفعة تستحق عند أصحابنا جميعاً بثلاثة معان: بالشركة فيما وقع عليه عقد البيع، وبالشركة في حقوق ذلك، وبالجوار الأقرب فالأقرب "[2].

وهذا دليل عقلي على الترتيب، لأن الاتصال بالشركة في المبيع أقوى من الاتصال بالشركة في الحقوق، وهو أقوى بدوره من الاتصال بالجوار، وقد اختار شيخ الإسلام ابن تيمية ثبوت الشفعة للجار بشرط أن يكون شريكاً في الطريق، محتجاً بآخر حديث جابر مرفوعاً ما دام طريقهما واحداً.

وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب حين قال: " إذا كان طريقهما واحداً شركاء لم يقتسموا فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"[3].

وأخلص من هذا كله إلى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد من القول بثبوت الشفعة للجار الملاصق الذي لا شركة له في حقوق

---

(١) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ١٠٠، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٤ / ٩١.

(٢) حاشية الشلبي: ٥ / ٢٤٠.

(٣) تكملة المجموع: ١٤ / ١٣٧.

المبيع والشريك في حقوق المبيع هو الراجح لقوة أدلتهم ولأن العمل بقولهم يحقق المقصود من الشريعة الإسلامية وهو رفع الضرر ما أمكن وبخاصة عن الجار الذي حث الله ورسوله على رعايته وأوصانا بمعاملته معاملة حسنة ولا شك أن تشريع الشفعة له رفع الضرر عنه نوع من أنواع المعاملة الحسنة التي أوصانا بها سبحانه.

**المسألة الرابعة عشرة:** إذا غير المشتري المشفوع فيه ثم حكم به للشفيع فما الحكم؟

لقد اختلف أبو حنيفة وأصحابه في هذا النوع من المسائل.

فقال الكرخي في مختصره: " وإذا اشترى الرجل داراً وهي بساحة وبناها ثم جاء شفيعها فطلبها فحكم له بها فإنه يقال للمشتري اقلع بناءك وسلم الساحة إلى الشفيع في قول أبي حنيفة وزفر ومحمد وهو رواية عن أبي يوسف وفي رواية ابن سماعة وبشر بن الوليد وعلي بن الجعدي والحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف: أن المشتري لا يطالب بقلع البناء، بل يقال للشفيع خذ الدار بالثمن وقيمة البناء أو اترك وهو قول الحسن بن زياد "(١)، ويتضح من هذا أن الأرض تعلق حقّين: حق الشفيع، وحق المشتري، فالإمام أبو حنيفة ومحمد وزفر وأبو يوسف في رواية راعوا حق الشفيع، لأنه متعلق بالأرض قبل البناء ولم يبطل ذلك بالبناء، وهو أقوى من حق المشتري، ومقدم عليه شرعاً.

فيكون المشتري في نظرهم قد بنى في أرض فيها لغيره حق فيكون كالغاصب، ولهذا أوجبوا قلع البناء وتسليم الساحة.

أما أبو يوسف والحسن بن زياد - فقد راعيا حق المشتري في أنه غير متعد في البناء لثبوت ملكه بالشراء، فلم يأمراه بالقلع كما هو حال الغاصب، بل خيرا الشفيع بين أمرين: إما أن يأخذ الدار بالثمن المسمى وقيمة البناء أو أن يترك الدار للمشتري فلا يكلف بالقلع كالغاصب، وإذا كلف بالقلع جبراً فقد اعتدى عليه، وبهذا قال الشافعي(٢).

والحق أن الرأيين متكافئان كل منهما قد نظر إلى المسألة من ناحية ما شرعت الشفعة من أجله، وهو رفع الضرر ما أمكن، فالإمام أبو حنيفة ومحمد وزفر اعتبروا رفع

---

(١) البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ١٣٧.

(٢) ينظر تكملة المجموع: ١٤ / ١٧١.

الضرر عن الشفيع أولى، وأبو يوسف والحسن بن زياد اعتبرا رفع الضرر عن المشتري هو الأولى.

وعلى الرغم من دقة نظر الإمام أبي حنيفة وتلميذيه محمد وزفر وموافقته للحكمة التي شرعت من أجلها الشفعة وهي اتقاء الضرر الذي نشأ من المجاورة إذا كانت سيئة، فإن رأي أبي يوسف والحسن بن زياد أرجح، لأن ضرر الشفيع أخف من ضرر المشتري بالقلع.

**المسألة الخامسة عشرة**: إذا اشترى الرجل الدارين صفقة واحدة فهل للشفيع أخذ إحداهما؟

اختلف أئمة الأحناف فيمن اشترى دارين صفقة واحدة، فجاء شفيع لهما جميعاً فأراد أن يأخذ إحداهما دون الأخرى أيجوز له ذلك؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف " ليس له ذلك "[1].

وقال الحسن بن زياد وزفر: " الشفيع بالخيار إن شاء أخذهما وإن شاء أخذ إحداهما دون الأخرى "[2].

أما وجه قول أبي حنيفة وأبي يوسف فهو: " أن المشتري ملك الدارين صفقة واحدة، وتعلق حق الشفيع بهما فلم يملك أن يفرد بالأخذ بعض ما تعلق حقه دون بعض كالدار الواحدة "[3].

وأما وجه قبول الحسن وزفر فهو " أن أخذ إحدى الدارين لا يؤدي إلى إضرار المشتري بالشركة فصار كما لو كان شفيعاً لإحداهما "[4].

والراجح فيما يبدو هو قول الشيخين، لأن المشتري قد ملك الدارين صفقة واحدة، وبقبول واحد، فلا يجوز للشفيع تفريقها كما في الدار الواحدة.

أما قول الحسن وزفر فيرد عليه أن ادعاءهما أن أخذ إحدى الدارين ليس فيه ضرر

(١) حاشية الشلبي: ٥ / ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ١٧٣.

(٣) حاشية الشلبي: ٥ / ٢٦٢، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ١٨٣.

(٤) المصدرين السابقين.

غير مسلم، لأن الناس قد اعتادوا في البيع الجمع بين الجيد والرديء في الصفقة الواحدة، فلو أبيح للشفيع أخذ إحداهما لأخذ الدار الجيدة، فيتضرر المشتري، وإن كان لكل واحدة منهما سعر مستقل، لأن الرديء لم يكن مرغوباً فيه، ولم يكن ليشتري وحده كما يشتري الجيد.

**المسألة السادسة عشرة:** الانتفاع بالمال المغصوب قبل أداء الضمان جائز قياساً.

اتفق بعض أئمة الأحناف على أن العين المغصوبة إذا تغيرت بفعل الغاصب حتى زال اسمها، وعظم منافعها زال ملك المالك - المغصوب منه - عنها، وملكها الغاصب، كمن غصب شاة وذبحها أو شواها أو طحنها أو غصب حنطة فطحنها، أو حديداً فاتخذه سيفاً، أو نحاساً فصنعه آنية، وحجتهم في ذلك ما رواه محمد بن الحسن، والحسن بن زياد في كتابه " عن عاصم بن كلب الجرمي «أن رسول الله - ﷺ - زار قوماً فذبحوا له شاة فجعل يمضغه رسول الله - ﷺ - ولا يسيغه، فسألهم عن ذلك، فقالوا لفلان ذبحناها حتى يأتي فنرضيه، فقال رسول الله - ﷺ-: أطعموها الأسارى»[(١)] وقد روى الطبراني في الأوسط[(٢)] فلولا أن ملك الغاصب زال عنها لم يأمرهم بالتصدق بها بل لأمر ببيعها وحفظ ثمنها.

وقال أبو يوسف في رواية والشافعي[(٣)] وأحمد " إن عين مال المغصوب منه قائمة فلزم ردها إليه، ولأنه لو فعله بملكه لم يزل عنه، فإذا فعله بملك غيره لم يزل عنه، كما لو ذبح الشاة أو ضرب النقرة دراهم، ولأنه لا يزيل الملك إذا كان بغير فعل آدمي فلا يزيله إذا فعله آدمي وقالوا: إن الخبر ليس بمعروف كما رووه "[(٤)].

واحتج الشافعي أيضاً بقوله - ﷺ-: " لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه "[(٥)].

والظاهر قول الأئمة الأحناف في زوال ملك المالك، لأن أمر الرسول بالتصدق في

---

(١) حاشية الشلبي: ٥ / ٢٧٧، وجامع مسانيد الإمام الخوارزمي: ٢ / ٦٧.

(٢) البناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة / ٥٣.

(٣) ينظر نتائج الأفكار: ٧ / ٣٧٥.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٥) تكملة المجموع: ١٤ / ٨٣، والحديث رواه أبو داود عن خيفة الرقاشي، الفتح الكبير: ٣ / ٣٥٩.

الحديث الذي احتجوا به - يدل على زوال ملك المالك، إذ لو بقي الملك للمالك لأمر برد المال إليه، ولم يأمرهم بالتصدق به.

ومع أن أئمة الأحناف اتفقوا على أن العين المغصوبة إذا تغيرت بفعل الغاصب تغييراً يزيل اسمها وعظم منافعها لم تعد ملكاً لصاحبها نجدهم يختلفون في الانتفاع بالمال المغصوب هل يجوز قبل أداء الضمان؟

فذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا يحل للغاصب الانتفاع بالمال المغصوب قبل أن يرضى صاحبه استحساناً.

وذهب الحسن بن زياد وزفر إلى أنه يحل الانتفاع للغاصب بما غصبه قياساً[(١)].

أما أبو يوسف فقد اضطربت الرواية عنه في هذه المسألة فصاحب البناية يجعل قوله مع أبي حنيفة ومحمد[(٢)].

وصاحب البدائع يجعله مع الحسن وزفر[(٣)]، ولكن الذي يبدو أن ذهاب أبي يوسف مع الشافعي وأحمد في عدم انقطاع ملك المغصوب عن الغاصب كما سبق - يرجح اتفاق أبي يوسف مع الإمامين أبي حنيفة ومحمد، كما ذكر العيني في البناية، وقد بين كل منهم وجهة نظره.

أما الحسن وزفر " فوجه قياسهما: أن المغصوب مضمون لا شك فيه، وهو مملوك للغاصب من وقت الغصب على أصل الأصحاب جميعاً، فلا معنى للمنع من الانتفاع وتوقيف الحل على رضا المالك كما في سائر أملاكه، ويطيب له الربح لأنه ربح ما هو مضمون ومملوك، وربح ما هو مضمون غير مملوك يطيب له عنده، فربح المملوك المضمون أولى.

أما وجه استحسان أبي حنيفة ومحمد فما أسلفناه من أمره عليه الصلاة والسلام بأن يطعموا الشاة المغصوبة الأسارى، وامتناعه ومنعه لأصحابه من الانتفاع بها، ولو كان

---

(١) ينظر الهداية: ٧ / ٣٧٧، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٥ / ٢٢٧، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٨ / ورقة ٥١، وشرح الكنز للعيني: ٢ / ١٩١، طبع مصر سنة ١٣٠٤.

(٢) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٧ / ورقة / ٥٢.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ٣.

حلالاً طيباً لأباحه لهم لخصاصتهم وشدة حاجتهم إلى الأكل، ولأن طيب المال لا يثبت إلا بالملك المطلق وفي هذا الملك شبهة العدم لأنه يثبت من وقت الغصب بطريق الاستناد، والمستند يظهر من وجه ويقتصر على الحال من وجه، فكان في وجوده من وقت الغصب شبهة العدم، فلا يثبت به الحل والطيب ولأن الملك من وجه حصل بسبب محظور أو وقع محظوراً بابتدائه فلا يخلو من خبث، ولأن إباحة الانتفاع قبل الارضاء يؤدي إلى تسليط السفهاء على أكل أموال الناس بالباطل، وفتح باب الظلم أمام الظلمة، وهذا لا يجوز "[1].

ويبدو مما تقدم أن ما ذهب إليه الحسن وزفر من قياس هو الراجح، وهذا ما يشير إليه الحديث الذي احتجوا به جميعاً، فإن قوله عليه السلام «أطعموها الأسارى» يفيد التصدق وانتفاع الغاصب بالمغصوب، فلو لم يبح لهم التصرف والانتفاع بالمغصوب لأمرهم برده إلى صاحبه، كما أفاد أيضاً زوال ملك المالك عنه، إذ لو بقي الملك للمالك كما ذهب الشافعي وأحمد وأبو يوسف في رواية لجاز أن يكون عدم الانتفاع هو الراجح كما ورد في الاستحسان، وفضلاً عن هذا كله فإن المغصوب مضمون ديانة وقضاء، وهو مملوك للغاصب من وقت الغصب باتفاقهم جميعاً، فلا معنى للمنع من انتفاع الغاصب به حتى يرضى المالك، وربما يتوقف على استرضاء المالك تلف المغصوب وهلاكه، وفي هذا إضرار بالغاصب، لأن المغصوب أصبح ملكه من وقت الغصب، ولكنه يكون آثماً لأنه ارتكب محرماً لقوله - ﷺ -: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[2] وقوله: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه» وهو محرم بإجماع الأمة، وبالعقل أيضاً لأن الظلم حرام عقلاً كما هو معروف في علم الأصول.

**المسألة السابعة عشرة:** إذا هلكت العارية بدون تعد من المستعير أهي مضمونة أم لا؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد: هي غير مضمونة. وبهذا

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ١٥٣، وينظر الهداية: ٧ / ٢٧٧ مع فتح القدير، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٨ / ١٣١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٥ / ٢٢٧.

(٢) هذا جزء من حديث رواه البخاري ومسلم. صحيح مسلم: ٨ / ١١.

قال أيضاً ابن شبرمة والثوري ومالك والأوزاعي والحسن البصري والنخعي والشعبي وعمر بن عبد العزيز وهو قول عمر وعلي وجابر وشريح[١].

" وقال الشافعي وأحمد كل عارية مضمونة، فمن استعار شيئاً فتلف في يده بفعله أو بغير فعله فهو ضامن له، وهو قول ابن عباس وأبي هريرة، وإليه ذهب عطاء وإسحاق"[٢].

استدل النافون لضمان العارية بما يلي:

أولا: بقوله - ﷺ - «لا ضمان على مؤتمن»[٣] فإنه يدل على نفس ضمان العارية، لأن العارية أمانة في يد المستعير، إذا إن المعير قد ائتمنه عليها، ويؤيد ذلك أيضاً اتفاق الفقهاء على نفي ضمان الوديعة إذا لم يتعد فيها المستعير، لأن المعير قد ائتمن المستعير عليها حين دفعها إليه، وإذا كان أميناً لم يلزمه ضمانها لعموم قوله - ﷺ-: «لا ضمان على مؤتمن» الذي سبق ذكره فإنه عام في نفي الضمان عن كل مؤتمن.

ثانياً: بأن العارية لما كانت مقبوضة بإذن مالكها لا على شرط الضمان لم يضمنها المستعير كالوديعة، ويؤيد ذلك أيضاً اتفاق الفقهاء على نفي ضمان المستأجر، مع شرط بذل المنافع إذا لم يشترط عليه ضمان بدل المقبوض، فالعارية أولى ألا تكون مضمونة، إذ ليس فيها ضمان مشروط بوجه، ومن جهة أخرى فإن المقبوض على وجه الإجارة مقبوض لاستيفاء المنافع.

ويؤيد ذلك أيضاً كون الهبة غير مضمونة - على الموهوب له، لأنها مقبوضة بإذن مالكها لا على شرط ضمان البدل، وهي معروف وتبرع، لذا وجب أن تكون العارية كذلك لأنها معروف وتبرع[٤].

أما المثبتون لضمان العارية: وهم: الشافعي وأحمد ومن ذهب مذهبهم - فقد استدلوا:

أولاً - بحديث صفوان بن أبي أمية «أن النبي - ﷺ - استعار منه أدرعاً يوم حنين

(١) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ٢ / ٢٠٧، والمغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٠٤.

(٢) تكملة المجموع: ١٤ / ٣٦ - ٣٧، والمغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٠٤، وأحكام القرآن، للجصاص: ٢ / ٢٠٧.

(٣) رواه البيهقي عن ابن عمر الفتح الكبير: ٣ / ٣٤٧، وفيض القدير: ٦ / ٤٣٢.

(٤) أحكام القرآن، للجصاص: ٢ / ٢٠٧ - ٢٠٨ بتصرف يسير.

فقال أغصب يا محمد فقال: لا بل عارية مضمونة»[١].

ثانياً – بما رواه الحسن عن سمرة عن النبي – ﷺ – أنه قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن غريب[٢].

ثالثاً – بأن المستعير أخذ ملك غيره لنفع نفسه منفرداً بنفعه، من غير استحقاق ولا إذن في الإتلاف، فكان مضموناً كالمغصوب والمأخوذ على وجه السوم[٣].

هذه هي أدلة الفريقين نقلاً وعقلاً، ويبدو للمتأمل أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه الأربعة من عدم ضمان العارية التي هلكت من غير تعد هو الراجح، لأن عقد العارية أصلاً من عقود التبرعات وهي العقود التي يكون التمليك فيها من أحد الطرفين من غير قابل من الطرف الآخر، والمقصود منها – كما هو معلوم – الإحسان وعمل الخير.

ويؤيدهم في ذلك ما ورد عن الرسول من أحاديث غير ما استدلوا به كالحديث الذي " رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي – ﷺ – قال: «ليس على المستعير غير المغل ضمان»[٤] وكالحديث الذي رواه عطاء بن أبي رباح عن صفوان بن أبي يعلى عن أبيه قال: قال رسول الله – ﷺ-: «إذا أتتك رسلي فأعطهم ثلاثين درعاً وثلاثين بعيراً فقلت: يا رسول الله أعارية مضمونة أو عارية مؤداة قال: بل مؤداة»[٥].

فهذان الحديثان يدلان دلالة صريحة على نفي الضمان عن المستعير، فلم يجز أن يقال بضمانه.

أما الحديثان: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» وحديث صفوان «عارية مضمونة» اللذان استدل بهما الشافعي وأحمد.

فالأول محمول على أداء الأمانة التي يدل عليها قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن

---

(١) تكملة المجموع: ١٤ / ٣٢، وقد أخرج الحديث أبو داود في سننه: ٢ / ٢٦٥.

(٢) سنن أبي داود: ٢ / ٢٦٥، وسنن الترمذي: ٣ / ٥٦٦.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٥ / ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) تكملة المجموع: ١٤ / ٢٧ وقد أخرج هذا الحديث أبو داود في سننه: ٢ / ٢٦٦.

تُؤَدُّوا ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[١].

والثاني: محمول على وجوب الضمان على المستعير إذا هلكت العارية بتعديه وتقصيره، وبهذه الطريقة اندفع ما في ظاهر الأحاديث التي استدل بها الفريقان من تعارض.

ومما يؤيد رجحان قولهم أيضاً اتفاق الجميع على أن العارية لو نقصت بالاستعمال لم يضمن النقصان، فكذلك لو هلكت بدون تفريط وجب ألا يضمن المستعير شيئاً منها قياساً على نقصان الأجزاء وتلفها، وقالوا: ما لم تكن أجزاؤه مضمونة لم تكن جملته مضمونة، كالودائع وسائر الأمانات[٢].

وعلى هذا الاعتبار تكون العارية في يد المستعير أمانة لا تضمن إلا بالتعدي عليها أو التقصير في حفظها، فإذا هلكت على صاحبها ولا ضمان على المستعير.

**المسألة الثامنة عشرة:** لا تتم هبة الدين إلا بالقبول.

الهبة في اللغة: العطية والتبرع بما ينفع الموهوب مطلقاً.

وفي الشرع: تمليك عين بلا عوض، وهي عقد تبرع، وقد اختلف الفقهاء في ركنه، فذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى أن ركنه الإيجاب فقط، وذهب زفر إلى أنه الإيجاب والقبول لأنه عقد تمليك ولا بد فيه منهما[٣].

وقد اتفق الفقهاء على أنه يجوز أن تكون الهبة ديناً كما يجوز أن تكون عيناً، وذلك يكون لرجل على رجل دين فيقول الدائن للمدين: وهبته لك فهل يحتاج إلى قبول؟ اختلف الفقهاء في ذلك فقال الحسن بن زياد: "إن قبل في مجلسه ذلك صح وإلا بطل، وقال أبو يوسف والشافعي هي جائزة إلا أن يردها عليه فتبطل "[٤].

وقال أبو حنيفة: لو وهب الدين للغريم أو أبرأه منه لم يفتقر إلى القبول، ويرتد بالرد،

---

(١) سورة النساء: آية ٥٨.

(٢) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ٥ / ٢٠٨، والمجموع، للنووي: ١٤ / ٣٨.

(٣) ينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٤٠١، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٦ / ٢٦٣، وشرح فتح القدير: ٥ / ٣٥٣.

(٤) النتف الحسان، للسفدي: ورقة ١٠٢، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٦٨٩) ٢٢٥٥٣.

وقال زفر يوقف على القبول[١].

وعند مالك وأصحابه إن قبل المدين الموهوب له ما عليه من الدين تمت الهبة وفرغت ذمته منه، ويقوم القبول مقام القبض، وإن رد بأن قال لا أقبل بطلت الهبة وبقي الدين بحاله[٢].

وعند أحمد: " إذا كان في ذمة إنسان دين فوهبه له الدائن أو أبرأه منه أو أحله منه صح وبرئت ذمته منه وإن رده ولم يقبله، لأنه إسقاط فلم يفتقر إلى القبول كسائر الإسقاطات "[٣].

أخلص مما تقدم إلى أن في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول – جواز الهبة من غير افتقار إلى قبول غير أنها تبطل بالرد ويبقى الدين على حاله، وهو رأي أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك والشافعي، وعلة قولهم: أنه أبرأه من قبل صاحب الدين، وأن ركن الهبة عندهم الإيجاب في حق الواهب فهي التزام من جانب واحد، فلا يحتاج إلى إرادتين متقابلتين.

الثاني – أنها لا تصح إلا بالقبول في المجلس، وهذا رأي الحسن بن زياد وعند زفر لا تقع إلا بالقبول مطلقاً لأن الهبة عقد لا يصح إلا بالإيجاب والقبول.

الثالث – أنها تصح وتبرأ ذمته من الدين وإن رده ولم يقبله لأنه إسقاط فلم يفتقر إلى القبول كسائر الإسقاطات وهذا رأي الإمام أحمد.

ويتوجه على القول الأول والثالث فيما يبدو أن هبة الدين وإن كانت إبراء وإسقاطاً هي هبة حقيقة، ولهذا تحتاج إلى قبول من الموهوب له في المجلس لصحتها، فإن قبل صحت الهبة، وإن رد بطلت، وبقي الدين على حاله، وهذا هو الراجح فيما أرى، وقد ذهب الأستاذ أحمد إبراهيم في هذه المسألة إلى اشتراط القبول كذلك غير أنه لم يقيده بالمجلس فقال: " فأما هبته لمن هو عليه – أي الدين – فهي هبة صحيحة بالإجماع، وهي

---

(١) الجوهرة النيرة: ١ / ٣٢٥ وبهامشه اللباب، للميداني، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ. وينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٤٠١.

(٢) ينظر أحكام الهبة والوصية وتصرفات المريض لأحمد إبراهيم: ص ٣١ مطبعة العلوم سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٥ / ٥٩٩.

مجاز عن الإبراء ولذا تحتاج إلى قبول من الموهوب له "[١].

**المسألة التاسعة عشرة:** زيادة قيمة الهبة دون زيادة عينها لا يمنع الرجوع فيها.

من المعلوم أن الرجوع فيما يهبه الإنسان للأجنبي جائز شرعاً لقوله - عليه الصلاة والسلام-: «الرجل أحق بهبته ما لم يثبت منها»[٢] أي ما لم يعوض عنها، ولكن ذلك مكروه لقوله - عليه الصلاة والسلام - فيما رواه عنه ابن عباس: «العائد في هبته كالعائد في قيئه» [٣].

وقد ذكر الفقهاء عدة مواضع اتفقوا فيها على منع الواهب من الرجوع في هبته، منها تعويضه عنها، وقرابة الموهوب له للواهب وكونه زوجاً له، وموته هو أو الواهب، وهلاك الشيء الموهوب، وزيادته زيادة متصلة يتعذر فصلها لكنهم اختلفوا في زيادة قيمة الشيء الموهوب بسبب زيادة سعره في الأسواق، وذلك كمن وهبت له جارية أو غلام فعلمه الموهوب له القراءة والكتابة أو علمها الخبز أو الصناعة ونحو ذلك، فهل للواهب الرجوع فيها؟

قال أبو حنيفة والشافعي: لا رجوع فيها. لأن الزيادة في الثمن كالزيادة في الجسم، ، وقال زفر والحسن بن زياد: له الرجوع فيها[٤].

وقد اختلفت الرواية عن أبي حنيفة وزفر في هذه المسألة، فقد جاء في تبيين الحقائق " ولو علم الموهوب له العبد الموهوب القراءة أو الكتابة أو الصنعة لم يمتنع الرجوع، لأن هذه ليست بزيادة في العين فأشبهت الزيادة في السعر خلافاً لزفر "[٥].

وجاء في المغني: " لا فرق بين الزيادة في العين كالسمن والطول ونحوهما والزيادة في المعاني كتعلم الصناعة أو الكتابة أو القرآن أو علم أو إسلام أو قضاء دين عنه وبهذا قال محمد بن الحسن، وقال أبو حنيفة الزيادة بتعليم القرآن وقضاء الدين عنه لا تمنع الرجوع".

---

(١) أحكام الهبة والوصية وتصرفات المريض: ص ٢٠.

(٢) سنن ابن ماجة: ٢ / ٣٧، الطبعة الأولى بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣ هـ.

(٣) سنن أبي داود: ٢ / ٢٦١.

(٤) ينظر النتف الحسان: ورقة ١٠٢.

(٥) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٥ / ٩٩.

يتضح من هذا أن لأبي حنيفة وزفر قولين:

الأول: يمنع الرجوع وبه قال محمد بن الحسن.

الثاني: لا يمنع الرجوع وهو قول الحسن بن زياد.

ويبدو لي أن الراجح في هذه المسألة عدم جواز الرجوع في الهبة لأن عين الموهوب وإن لم تزد في ذاتها، فقد زادت في قيمتها لأمر خارج عنها، وهو كثرة الرغبات فيها بسبب تعليمها من قبل الموهوب له الذي أجهد نفسه في تعليمها فضلاً عما جاء في السنة النبوية من النهي عن الرجوع فيها.

هذه بعض صور من فقه الحسن بن زياد في باب المعاملات، وقد عرضتها في هذا الفصل عرضاً جلياً لتتضح مكانته الفقهية لدى الباحثين، وقد برز لي من خلال دراستها حقيقتان يجدر بالبحث تسجيلهما:

الأولى: أن الخلاف الفقهي الذي نشب بين الحسن بن زياد ومعاصريه من الفقهاء كان مبنياً في الغالب على الاجتهاد، وإعمال العقل فقد كان الحسن يجتهد فيما هو بصدده، ويعطيه الحكم المناسب له أما بقياس الشبيه على شبيهه، وأما بإيجاد الحكم الملائم لمقصود الشريعة وأهدافها، في المحافظة على حقوق الناس وأموالهم على وجه لا ظلم فيه ولا إجحاف.

الثانية: أنه كان يميل إلى تصحيح العقود ما وجد إلى ذلك سبيلاً مستهدفاً في ذلك مراعاة الحق الذي تطمئن إليه نفسه، ويستصوبه عقله وقد تجلى هذا الميل في كل المسائل التي لن يسعفه فيها نص من كتاب أو سنة ولم يكن فيها قياس أو استحسان أو عمل صحابي.

# الفصل الثالث

## صور من فقهه في أحكام الأسرة

ويشتمل على تمهيد وخمس وعشرين مسألة.

**تمهيد:**

لما كانت الأسرة هي اللبنة التي تتكون منها الأمة الإسلامية - أسبغ عليها الإسلام عنايته، وأحاطها بتشريعاته التي تأخذ بيدها إلى شاطئ السلامة والحب والاستقرار، وتهيئ لها كل وسائل السعادة بعد أن كان بعض الأسر في بعض القبائل يبيح وأد البنات، ويحل انتهاك الأعراض عن طريق أنظمة الزواج الفاسد وكانت المرأة مهضومة الحقوق محرومة من الميراث.

لقد شرع الإسلام الجديد الصالح من الأحكام، وأقام حقوق كل من الزوج والزوجة والأولاد على نظام عادل يكفل الحقوق والواجبات، ولو ذهبنا نستقصي التشريعات التي تبين أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي لوجدناها كثيرة تعالج كل نواحي الحياة ومن بينها:

أولاً - ما يتعلق بأهلية المسلم ونظام زواجه وطلاقه وكل ما يتعلق بذلك من أحكام المهر والنفقة وثبوت النسب وبيان العلاقة بين الأصول والفروع.

ثانياً - ما يتعلق بالولاية والوصاية والقوامة والحجر واعتبار المفقود حياً أو ميتاً، وما يتعلق بكل ذلك.

ثالثاً - ما يتعلق بالميراث والوصية والوقف وكل التصرفات المضافة إلى ما بعد الموت.

وبرجوعي إلى فقه الحسن بن زياد وجدته قد شارك بآرائه في كثير من هذه الأحكام كغيره من الفقهاء المجتهدين، وسوف أعرض في هذا الفصل أهم ما عثرت عليه من الآراء في الموضوعات المختلفة، لندرك مدى هذه المشاركة في نظام الأسرة، وكيفية معالجته لما جد من الأحداث التي لم تكن موجودة من قبل.

وإليكم بعض هذه المسائل:

**المسألة الأولى:** في النكاح المؤقت:

اتفق أئمة الأحناف على أن من شروط صيغة عقد النكاح أن تكون مؤبدة غير مؤقتة بوقت، لأن من أهم مقاصد النكاح التناسل، وتعهد الأولاد بالتربية والرعاية، وذلك لا يتم إلا بالزواج الدائم المستمر، ولكنهم اختلفوا فيمن تزوج امرأة إلى شهر بأن قال: تزوجتك شهراً أو إلى شهر، فقالت: زوجت نفسي منك فهذا متعة، وليس بنكاح عند الإمام وصاحبيه.

وقال زفر هو نكاح صحيح، لأن التوقيت شرط فاسد، والنكاح لا يحتمل التوقيت. والشرط الفاسد لا يبطل النكاح، بل يبطل هو ويصح العقد، كما لو شرط أن يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا إذا تزوجها شهراً.

وقال الحسن بن زياد: إن ذكرا من الوقت ما يعلم أنهما لا يعيشان أكثر منه كمائة سنة أو أكثر يكون النكاح صحيحاً، لأن في هذا تأكيداً لمعنى التأبيد، فإن النكاح يعقد للعمر، بخلاف ما إذا ذكرا مدة قد يعيشان أكثر منها(١).

يتضح من هذا أن لأئمة الأحناف في النكاح المؤقت قولين:

الأول – أنه متعة وليس بنكاح، وهذا رأي أبي حنيفة وصاحبيه وحجتهم في ذلك ما روي عن عمر – رضي الله عنه –، أنه قال: " لا أوتي برجل تزوج امرأة إلى أجل إلا رجمته، ولو أدركته ميتاً لرجمت قبره " والمعنى فيه أن النكاح لا يحتمل التوقيت، وإنما التوقيت في المتعة، فإذا وقتا فقد وجد منهما التنصيص على المتعة، فلا ينعقد به النكاح وإن ذكرا لفظ النكاح "(٢).

الثاني – أن النكاح صحيح، والشرط فاسد وهو رأي زفر، ويبدو أنه قد فرق بين الزواج المؤقت وزواج المتعة، فالأول عقد مؤقت وقع مؤيداً عنده، لأن النكاح صحيح معقود بلفظ النكاح أو الزواج وقد تم الإيجاب والقبول فيه بحضرة شاهدين في حين أن نكاح المتعة لا يشترط فيه الإشهاد، ويقع عادة بلفظ المتعة أو ما اشتق منه.

غير أنه اقترن بشرط فاسد فصح العقد فيه ولغا الشرط، ولهذا رجحه الكمال بن

---

(١) كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٣٥٦، وينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٥ / ١٥٣، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٤ / ورقة / ٤٦.

(٢) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٥ / ١٥٣، وينظر كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٣٥٦.

الهمام على معنى أن ينعقد مؤبداً، ويلغو التوقيت، وأيده في ذلك ابن عابدين حيث جعل هذه المسألة من المسائل التي يفتى فيها بقول الإمام زفر[١].

والراجح في رأينا هو الرأي الأول الذي قال به الإمام وصاحباه، على أن يلاحظ فيه أن الأجل الذي جرت العادة بألا يعيش الناس إلى مثله لا ينافي التأبيد، أخذا بما ذهب إليه الحسن بن زياد، ولأنه في الحقيقة لا يعتبر تأقيتاً. وإنما رجحنا رأي الإمام وصاحبيه لقوة دليلهم، وسلامته من الاعتراضات، ولأن الأخذ به أخذ بالأحوط في الدين، لأن عقد النكاح يجب أن يكون مؤبداً أي إن صيغة الإيجاب والقبول فيه يلزم أن تكون خالية من التأقيت، وإلا كان باطلاً، لما فيه من تفويت للمقصود الأصلي الذي شرع الزواج من أجله، وهو دوام العشرة والتناسل فأثر في حكمه فصار غير صالح لترتبه عليه وأصبح متعة، وإن لم يكن بلفظ المتعة وهذا ما دفع الخليفة عمر بن الخطاب - ﷺ - إلى أن يقول: " لا أوتى برجل تزوج امرأة إلى أجل إلا رجمته، ولو أدركته ميتاً لرجمت قبره "[٢] ومعنى هذا أن النكاح لا يحتمل التوقيت، وأنه إذا وقت صار نكاح متعة، ونكاح المتعة حرام عند جميع أئمة الأمصار إلا طائفة من الشيعة[٣].

---

(١) ينظر زفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٢٣٩، وحاشية ابن عابدين: ٢ / ٧٢٥.

(٢) كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٣٥٦، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٥ / ١٥٣.

(٣) يبيح الشيعة الإمامية نكاح المتعة مستدلين بقوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ قالوا لأنه عبر بالاستمتاع دون النكاح، وبالأجور دون المهور، وهذا مردود بدلالة السياق فقد قال تعالى بعد عد المحرمات ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ أي أحل لكم التزوج بما عدا المحرمات المذكورات قبل، فمن وقع الاستمتاع بهن فمن أحللنا لكم التزوج بهن يجب لهن المهر كاملاً، وإطلاق الأجور على المهور معهود كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ﴾ وهذا نص في أن المهر يسمى أجراً ودليل على أنه في مقابلة البضع، لأن ما يقابل المنفعة يسمى أجراً.

ينظر في هذا تفسير القرطبي: ٢ / ١٦٩٩ - ١٧٠٣، طبع دار الشعب ولزواج المتعة عند الشيعة شروط منها الصيغة فلا بد أن تكون بلفظ تزوجتك أو أنكحتك أو متعتك، ومنها ذكر المهر ويتقدر بالتراضي لو كان حفنة من قمح ومنها تعيين الأجل ويقدر بالتراضي كاليوم والشهر والسنة.

لما رواه البخاري ومسلم من أنه - عليه الصلاة والسلام-: «نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر وعن لحوم الحمر الأهلية» [1] وقد أجمع الصحابة على أن المتعة قد نسخت في حياة النبي - ﷺ-، فكانت الأحاديث ناسخة، والإجماع مظهراً لهذا النسخ، وقد صح عن ابن عباس أنه رجع إلى قول الأكثرين.

والحق أن النبي - ﷺ - حرمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرمها.

قال الكمال بن الهمام في فتح القدير: " وقد حكي عن ابن عباس أنه إنما أباحها حالة الاضطرار والعنت في الأسفار، فعن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: لقد سارت بفتياك الركبان، وقال فيها الشعراء ما قالوا، فقال: سبحان الله ما بهذا أفتيت وما هي إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا للمضطر، ومن قول ابن عباس هذا يظهر أن النبي - ﷺ - لم يكن أباحها للناس وهم في بيوتهم وأوطانهم، وإنما أباحها لهم في أوقات معينة بحسب الضرورة، حتى حرمها عليهم في آخر سنيه في حجة الوداع، وكان تحريم تأبيد لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار إلا طائفة من الشيعة "[2].

ويتجه على قول زفر: " بأن النكاح يصح والشرط يبطل كما لو شرط أن يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا إذا تزوجها شهراً، بأن هناك فرقاً بين من تزوج مؤقتاً وبين من تزوج امرأة وشرط طلاقها بعد شهر، حيث إن الزواج المؤقت وجد الفساد في ركنه وهو الإيجاب والقبول فأفسدهما، بخلاف ما إذا شرط أن يطلقها بعد شهر، لأن الطلاق قاطع للنكاح، فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على أنهما عقدا العقد مؤبداً، ولهذا لو مضى الشهر لا يطل النكاح، لأن الفساد فيه مقارن للإيجاب والقبول فيصح العقد ويلغو الشرط "[3].

---

=

ومن أحكامه ثبوت النسب من الزوج لكن لو نفاه لا يحتاج إلى لعان، وعدم وقوع الطلاق وعدم ثبوت الميراث بين الزوجين إلا إذا اشترط، ينظر المختصر النافع.

(١) صحيح مسلم: ٤ / ١٣٤.

(٢) فتح القدير: ٢ / ٣٨٦، وينظر حاشية ابن عابدين: ٢ / ٢٣٥.

(٣) ينظر كشف الأسرار، النسفي: ٢ / ٣٥٦، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ٥ / ١٥٣، =

**المسألة الثانية:** إذا شبهت المرأة زوجها بمحرم لها أو شبهت نفسها بمحرم له أيعد هذا ظهاراً أم لا؟

اختلف أئمة الأحناف في امرأة قالت لزوجها أنت علي كظهر أبي وأنا عليك كظهر أمك أيعد هذا ظهاراً؟

قال أبو يوسف: هذا ظهار وعليها الكفارة، وعلل قوله: " بأن الظهار تحريم يرتفع بالكفارة وهن من أهل الكفارة فكانت من أهل الظهار "[1].

وقال الحسن بن زياد: هذا ليس ظهاراً لصدوره من امرأة لا من رجل، وما دام قد صدر منها تحريم زوجها عليها فإن هذا يعد يميناً فتلزمها كفارة اليمين، وعلل قوله: " بأن الظهار تحريم فتصير كأنها قالت لزوجها أنت علي حرام، ولو قالت ذلك تلزمها الكفارة إذا وطئها فكذا هذا "[2].

وقال محمد: من شروط صحة الظهار أن يكون المظاهر رجلاً، فإذا قالت لزوجها: أنت علي كظهر أبي لا تصير مظاهرة، وعلل قوله: " بأن الظهار تحريم بالقول، والمرأة لا تملك التحريم بالقول ألا ترى أنها لا تملك الطلاق فكذا الظهار قياساً على الطلاق ولم يكن يميناً "[3].

وجاء في الاختيار سئل محمد عن المرأة تقول لزوجها أنت علي كظهر أبي قال: ليس بشيء، لأن المرأة لا تملك التحريم كالطلاق، وسئل أبو يوسف فقال: عليها الكفارة، لأن الظهار تحريم يرتفع بالكفارة، وهي من أهل الكفارة فصح أن توجبها على نفسها، وسئل الحسن بن زياد فقال: هما شيخا الفقه أخطآ، عليها كفارة يمين، لأن الظهار يقتضي التحريم، فكأنها قالت لزوجها: أنت علي حرام فيجب عليها كفارة يمين إذا وطئها[4].

وقد حكي خلاف أبي يوسف والحسن على العكس، فقد جاء في فتح القدير عن

=

والبناية في شرح الهداية، العيني: ٤ / ورقة / ٤٦.

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٢٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله مودود الحنفي: ٢ / ٢٢٢، وينظر الجوهرة النيرة: ٢ / ٦٤.

المبسوط " أن أبا يوسف قال عليها كفارة يمين، وقال الحسن بن زياد يعد ظهاراً، وقال محمد ليس بشيء "[١].

ومهما يكن من أمر فإن أكثر المراجع التي تناولت هذه المسألة ذكرت الخلاف كما ذكرته في صدر المسألة لأنه منقول عن الكرخي كما يقول صاحب الجوهرة النيرة[٢]. وهو أقرب عهداً بالحسن من السرخسي.

وخلاصة ما تقدم، أن أبا يوسف شبه ما صدر من المرأة بالظهار من الرجل، فاعتبره ظهاراً، وأعطاه حكمه، وأن محمداً بن الحسن شبهه بالطلاق، والمرأة لا تملك الطلاق فلا تملك تشبيه الرجل بمحرم لها، فإذا صدر منها يكون ملغياً.

وأما الحسن بن زياد فلم يعتبره ظهاراً، لأن الظهار لا يأتي عن المرأة، وما صدر منها تحريم للحلال، وتحريم الحلال يمين فتلزمها كفارة يمين، ويبدو لي أن جوهر الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في شروط صحة الظهار فعند أبي يوسف لا يشترط أن يكون المظاهر رجلاً.

وعند محمد والحسن بن زياد يشترط أن يكون رجلاً وهذا هو الصحيح، لظاهر قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ فقد أسند سبحانه الظهار إلى الرجال، فلزم أن يكون من قبلهم فقط، أما الظهار من جانب النساء فلم يستند إلى نص، فلهذا لا يكون جائزاً، كما هو مذهب الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن.

وبناء على هذا فليس سديداً ما ذهب إليه الدكتور عبد العظيم شرف الدين من ترجيح قول أبي يوسف بقوله " إن الحق مع أبي يوسف، لأن ما صدر عن المرأة أشبه بالظهار منه بالطلاق، فالمسألة دائرة بين أمور ثلاثة: هي ما صدر منها يشبه الظهار أو يشبه الطلاق أو هو يمين، فإلحاقه بالظهار أولى من إلحاقه بالطلاق، وأولى من اعتباره يميناً"[٣].

---

(١) فتح القدير: ٣ / ٢٢٩ - ٢٣٠، وينظر تكملة المجموع: ١٦ / ٣٥٦.

(٢) ينظر الجوهرة النيرة: ٢ / ٦٤، وبهامشه اللباب للميداني.

(٣) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء: ورقة ٥٣٩.

وفي رأيي أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح، لأن ما صدر من المرأة لا يمكن أن يكون ظهاراً كما قال أبو يوسف، ولا يمكن إلغاؤه كما قال محمد بعد أن لزمها لزوماً ذاتياً، لأنها حرمت زوجها على نفسها، وتحريم الحلال يمين كما يدل على هذا قوله تعالى لنبيه محمد - ﷺ -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾ [(١)] وإلى هذا ذهب الأوزاعي وإسحاق، فقال الأوزاعي: إذا قالت المرأة لزوجها أنت علي كظهر أمي فلانة فهي يمين تكفرها، وقال إسحاق: " ولا تكون امرأة متظاهرة من رجل ولكن عليها يمين تكفرها "[(٢)].

**المسألة الثالثة:** الفرقة باللعان أهي فرقة بتطليقه بائنة أو هي حرمة مؤبدة؟

اتفق الفقهاء على أنه إذا تلاعن الزوجان سقط الحد عنهما ونفى القاضي نسب الولد عن الزوج وألحقه بها، وفرق بينهما، ولكنهم اختلفوا في الفرقة باللعان أهي فرقة بتطليقة بائنة أم هي حرمة مؤبدة؟

" قال أبو حنيفة ومحمد: إنها فرقة بتطليقة بائنة، فيزول ملك النكاح وتثبت حرمة التزوج ما داما على حالة اللعان، فإن أكذب الزوج نفسه فجلد الحد أو أكذبت الزوجة نفسها بأن صدقته جاز النكاح بينهما ويجتمعان "[(٣)].

" وقال أبو يوسف وزفر والحسن بن زياد: هي فرقة بغير طلاق، توجب حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة، واحتجوا بقول النبي - ﷺ -: «المتلاعنان[(٤)] لا يجتمعان أبداً» [(٥)]، ومعنى هذا أن الفرقة فسخ يتم بمجرد اللعان ولا يحتاج إلى قضاء

---

(١) سورة التحريم: آية ١.

(٢) تكملة المجموع: ١٦ / ٣٥٦ - ٣٥٧، نشر زكريا علي يوسف.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٢٤٥.

(٤) رواه أبو داود في سننه عن سهل بن سعد وأخرجه الدارقطني في سننه عن ابن عمر عن النبي - ﷺ - قال: «المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً». قال صاحب التنقيح إسناده جيد. سنن أبي داود: ١ / ٥٢١، ونصب الراية، للزيلعي: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٢٤٥، وحاشية الشلبي: ٣ / ١٨، وينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٤ / ورقة / ٣٦٦، وزفر بن الهذيل أصوله وفقهه: ص ٤١٦.

القاضي، وتثبت به حرمة مؤبدة استناداً إلى الحديث الذي احتجوا به، فإنه ينفي اجتماعهما على التأبيد، فلا يحل للزوج أن يعود إلى زوجته بحال من الأحوال بعد اللعان، ويؤيد هذا أيضاً ما روي عن جماعة من الصحابة - ﷺ - من بينهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم قالوا: المتلاعنان لا يجتمعان أبداً، وقد روى هذا الأثر عبد الرزاق في مصنفه موقوفاً على عمر وابن مسعود(١)، وبهذا قال الأئمة الثلاثة أيضاً مالك والشافعي وأحمد(٢) مستدلين " بما رواه سهل بن سعد الساعدي - رضي الله عنه - قال: «مضت السنة في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعا أبداً»(٣).

أما ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد فيفهم منه: أن الفرقة طلاق بائن لا يكون إلا بتفريق القاضي، لأن الحرمة الواقعة باللعان كالحرمة في الظهار لأنها من قبل الزوج، ولما تعذرت المعاشرة بالمعروف مع ثبوت الحرمة قام القاضي مقام الزوج في التفريق، هذا مذهب جماعة من التابعين منهم إبراهيم والحسن وسعيد بن جبير وقتادة وغيرهم(٤).

وما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر وأبو يوسف والأئمة الثلاثة هو الأرجح، لأن اللعان ليس صريحاً في الطلاق ولا كناية عنه، ولا نوى الزوج به طلاقاً حتى تقع تطليقة بائنة، فإذا استكمل اللعان صورته بأن كان خمس مرات كما جاء في الكتاب والسنة - كان فرقة مؤبدة بغير طلاق، وهذه الفرقة توجب حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة ويؤيد هذا قوله - ﷺ - لهلال بن أمية بعد اللعان: «لا سبيل لك عليها»(٥)، أي بالطلاق، لأنها قد بانت باللعان(٦) ويقول ابن عمر - رضي الله عنهما -: «فرق رسول الله - ﷺ - بين المتلاعنين فأضاف الفرقة إليه»(٧).

---

(١) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٤ / ورقة / ٣٦٥.

(٢) ينظر تكملة المجموع: ١٦ / ٤٥٣، وتفسير القرطبي: ٥ / ٤٥٨٥، وشرح الكنز: ١ / ١٧٨.

(٣) تكملة المجموع: ١٦ / ٤٥٠.

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٢٤٦.

(٥) بداية المجتهد: ٢ / ١٠٠، وينظر سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الصنعاني: ٣ / ٢٤٠.

(٦) تكملة المجموع: ١٦ / ٨٧.

(٧) تفسير القرطبي: ٥ / ٤٥٨٥.

إن الحياة الزوجية مبنية على المودة والرحمة، فليس من المعقول بعد أن حدث بين الزوجين من القطيعة والبغض والشك ما حدث أن يجتمعا مرة أخرى على المودة والرحمة، وهيهات أن يجتمعا، لهذا كان ما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر وأبو يوسف ومن معهم من الأئمة في عدم اجتماعهما أبداً لا قبل زوج ولا بعده هو الراجح.

**المسألة الرابعة:** الاختلاف في زمن الطلاق بعد الرجعة إذا كانت الموطوءة حائضاً.

اتفق أئمة الأحناف وجمهور الفقهاء على أن الرجل إذا طلق امرأته وهي حائض وقع طلاقه، وكان عاصياً لمخالفته السنة وإجماع الصحابة، خلافاً للظاهرية[١] والباقر والصادق وابن علية والرافضة والخوارج، حيث قالوا بعدم وقوع الطلاق[٢] ولكنهم اختلفوا في وقت وقوع الطلاق بعد مراجعة المطلقة وهي حائض، فذهب الحسن بن زياد وأبو يوسف ومحمد إلى أنه يطلقها في طهر ثان، أي إذا طهرت من تلك الحيضة التي وقع فيها الطلاق، ثم حاضت ثم طهرت وهذا هو المذكور في الأصل.

وذكر الطحاوي أنه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة، وهو قول أبي حنيفة كما قال الكرخي، وقول محمد مضطرب ذكره الطحاوي مع أبي حنيفة وذكره الكرخي مع أبي يوسف[٣]، وقد استدل كلا الفريقين برواية ابن عمر أما أبو يوسف والحسن بن زياد ومحمد فقد استدلوا بما رواه نافع عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه طلق امرأته وهي حائض، وفي رواية كان تطليقه على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسأل عمر - رضي الله عنه - رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعها أو يمسكها فإنها العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء»[٤] رواه

(١) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ١٩٣.

(٢) ينظر تكملة المجموع: ٢٦ / ٧٨ ولكلا الطرفين أدلة يطول الكلام عليها ومن يمعن النظر فيها يجد أن مذهب القائلين بوقوع الطلاق أقوى حجة وارجح دليلاً، ينظر تكملة المجموع: ١٦ / ٧٦ - ٨٤.

(٣) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ١٩٣، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٩٠.

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي بألفاظ متقاربة. صحيح مسلم: ٤ / ١٨٠، سنن أبي داود: ١ / ٥٠٤.

البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي، ولأن السنة أن يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية، وهي لا تتجزأ فتتكامل، ولأن بعض الحيضة بمنزلة الطهر التي بعدها ولهذا لا يعتد به في العدة فكذا في حق الفصل بين الطلقتين فإذا لم يعتد به صار بمنزلة طهر واحد فليس له أن يوقع به طلقتين(١).

وأما أبو حنيفة فقد استدل لها بما رواه سالم عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله - ﷺ - فقال: «مره فليراجعها ثم ليطلقها إذا طهرت أو وهي حامل»، رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد(٢).

ومما تقدم نصل إلى أن الطلاق في الحيض غير مشروع، لأن الحكمة في تحريمه حمل الزوج على إنشاء الطلاق في وقت تكون الزوجة فيه مرغوبة رجاء أن يصرفه ذلك عن الطلاق، إذا لم يكن صادق الرغبة فيه، ولهذا قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾(٣) أي في أطهار عدتهن، أو مستقبلات عدتهن فإذا كانت عدتها بالحيض، وطلقت فيه فلا تستقبلها، وإنما تستقبلها إذا طلقت في الطهر، أضف إلى هذا أن الرجل إذا طلق امرأته وهي حائض فقد طول عليها العدة، لأن الحيضة التي طلق فيها لا تحتسب من عدتها ولا الطهر الذي بعدها عند من يقول: بأن الأقراء هي الحيض، وهذا الحكم هو المتفق عليه لدى جميع الفقهاء فإذا طلقها في الحيض ثم راجعها فهل يجوز أن يطلقها للسنة في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلق فيها؟

أما عند أبي حنيفة فيجوز، لأن المنع إنما كان لأجل الحيض فإذا طهرت فقد زال المانع، وأصبح طهراً لا جماع فيه ولا طلاق حقيقة فكان له أن يطلقها فيه كالطهر الثاني.

وأما عند أبي يوسف والحسن بن زياد فإنه ما دام قد طلقها في الحيض فعليه أن يراجعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة بعد الطهر الذي حصل فيه المراجعة، فإذا طهرت حل له أن يطلقها، وهذا ما يفيده الحديث الذي استدلوا به حيث أمر الرسول - ﷺ - ابن عمر بترك الطلاق إلى غاية الطهر الثاني، فدل على أن وقت طلاق السنة هو الطهر

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٢ / ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه، وينظر سنن أبي داود: ١ / ٥٠٤، وصحيح مسلم: ٤ / ١٨١.

(٣) سورة الطلاق: آية ١.

الثاني دون الأول، ولأن الحيضة التي طلقها فيها غير محسوبة من العدة فكان إيقاع الطلاق فيها كإيقاع الطلاق في الطهر الذي يليها ولو طلق في الطهر الذي يليها لم يكن له أن يطلق فيه أخرى، وكذا هذا[(١)].

وقد ذكر صاحب البدائع نظيره هذه المسألة فقال: " ولو طلق امرأته تطليقة واحدة في طهر لا جماع فيه، ثم راجعها بالقول في ذلك الطهر، فله أن يطلقها في ذلك الطهر في قول أبي حنيفة وزفر.

وقال أبو يوسف: لا يطلق في ذلك الطهر للسنة، وهو قول الحسن بن زياد.

ووجه قول أبي يوسف والحسن بن زياد أن الطهر طهر واحد، والجمع بين طلاقين في طهر واحد ليس من السنة كالطلاق قبل الرجعة، ولأبي حنيفة أنه لما راجعها فقد أبطل حكم الطلاق وجعله كأن لم يكن في حق الحكم، ولأنها عادت إلى الحالة الأولى بسبب من جهته، فكان له أن يطلقها أخرى كما إذا أبانها في طهر لم يجامعها فيه ثم تزوجها.

والراجح عندنا قول أبي حنيفة وزفر بجواز الطلاق في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلق فيها وراجع، وكذلك جواز الطلاق في الطهر الذي لا جماع فيه، بعد مراجعتها بالقول وذلك لأن النهي إنما ورد عن الطلاق في الحيض، فإذا راجعها وطهرت حل له أن يطلقها كما أفاد ذلك حديث ابن عمر، ويؤيده أيضاً قول البيهقي " بأن أكثر الروايات عن ابن عمر أنه - عليه الصلاة والسلام - أمره أن يراجعها حتى تطهر، ثم إن شاء طلق، وإن شاء أمسك.

ولأن أثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كأنه لم يطلقها، ولهذا لو طلقها في طهر ثم راجعها فيه كان له أن يطلقها فيه أخرى عنده لارتفاع الأول بالمراجعة "[(٢)] كما رأينا ذلك في المسألة المناظرة وأما التعارض الظاهر بين الروايتين اللتين استدل بهما الطرفان فإنه مرفوع وذلك لأن الرسول - ﷺ - جعل الطلاق في كل طهر طلاقاً على وجه السنة، والطهر الذي يلي الحيضة طهر فكان الإيقاع فيه إيقاعاً على وجه السنة.

ولما كان الأحناف يقسمون الطلاق إلى بدعي وسني وحسن وأحسن فعليه يمكن

---

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٣ / ٩١.

(٢) المصدر السابق: ٢ / ١٩٣.

الجمع بين الروايتين حيث تحمل الرواية التي تأمر بالطلاق في الطهر الأول على الطلاق الحسن وتحمل الرواية التي تأمر بالطلاق في الطهر الثاني على الطلاق الأحسن.

المسألة الخامسة: الاختلاف في متاع البيت بين الزوجين من المعروف أن المتاع أعم من الجهاز وأشمل، حيث جرت العادة أن الزوج يضيف إلى ما جهزت به الزوجة بيت الزوجية بعض الأمتعة من أثاث وأدوات وأوان وغير ذلك من الأشياء اللازمة، وقد تقتصر الزوجة على المهم من الأثاث لكي يقوم الزوج بشراء ما يحتاجان إليه مستقبلاً، وفي بعض البلاد يقوم الزوج نفسه بتأثيث المنزل وشراء كل ما يلزمه من أثاث وحاجات ثم تزف إليه زوجته من غير جهاز، اللهم إلا ما تملكه من حلي وملابس وأدوات خاصة بها كل ذلك خاضع لأعراف البلاد وعادات أهلها.

فإذا نشب نزاع بين الزوجين بعد ذلك واختلفا على ما في البيت من متاع وفرش وبسط، وادعت الزوجة أن ما في البيت ملكها وادعى الزوج أنه ملكه - ينظر: فإن كان لأحدهما بينة حكم له بمقتضى بينته، وإن لم يكن لأحدهما بينة اختلف الفقهاء في ذلك فعند أبي حنيفة ومحمد ما كان يصلح للرجال كالعمامة والقلنسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج، لأن الظاهر شاهد له، وما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول الزوجة، لأن الظاهر شاهد لها، وما يصلح لهما جميعاً كالدراهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج.

وقال أبو يوسف: القول قول المرأة في قدر جهاز مثلها في الكل، والقول قول الزوج في الباقي.

وقال زفر في قول: المشكل بينهما نصفان، وفي قول آخر: وهو قول مالك والشافعي الكل بينهما نصفان.

وقال ابن أبي ليلى: القول قول الزوج في الكل إلا في ثياب بدن المرأة وقال الحسن بن زياد القول قول المرأة في الكل إلا في ثياب بدن الرجل[1].

وقد علل كل منهم قوله بما يلي:

أما تعليل أبي حنيفة ومحمد " فلأن يد الزوج على ما في البيت أقوى من يد المرأة،

---

(١) المصدر السابق: ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩.

لأن يده يد متصرفة، ويدها يد حافظة، ويد التصرف أقوى من يد الحفظ كاثنين يتنازعان دابة وأحدهما راكبها، والآخر متعلق بلجامها فإن الراكب، أولى، إلا إن ظهر فيما يصلح لها ما عارض هذا الظاهر فيسقط اعتباره "[١].

وأما تعليل أبي يوسف: " فإن الظاهر يشهد للمرأة إلى قدر جهاز مثلها، لأن المرأة لا تخلو عن الجهاز عادة، فكان الظاهر شاهداً لها في ذلك القدر، فكان القول في هذا القدر قولها، والظاهر يشهد للرجل في الباقي فكان القول قوله في الباقي[٢].

وأما تعليل زفر " فإن يد كل واحد من الزوجين إذا كانا حرين ثابتة على ما في البيت فكان الكل بينهما نصفين وهو قياس قوله إلا أنه خص المشكل بذلك في قول لأن الظاهر لا يشهد لأحدهما في المشكل "[٣].

وأما تعليل الحسن بن زياد " فلأن يد المرأة على ما في داخل البيت أظهر من يد الرجل، فكان الظاهر شاهداً لها إلا في ثياب بدن الرجل، لأن الظاهر يكذبها في ذلك ويصدق الزوج "[٤].

إن من يمعن النظر في هذه الأقاويل وتعاليلها يرى أن ما قاله أبو يوسف هو الراجح، وأنه أقرب إلى روح العدالة والإنصاف لأن العرف في معظم البلاد الإسلامية قد استقر على أن الزوجة لا تزف إلى زوجها إلا بجهاز فيلزم أنه يكون القول قولها مع يمينها في مقدار ما يجهز به مثلها عادة وما زاد على ذلك يكون القول فيه للزوج مع يمينه، وهذا ما رجحه أيضاً الأستاذ محمد سلام مدكور والأستاذ زكي الدين شعبان[٥] ثم يلي رأي أبي يوسف رأي الحسن بن زياد، لأن كثيراً من الزوجات الموظفات في عصرنا الحاضر ينفقن المهر وكثير من مالهن أو مال آبائهن، في الجهاز وفي معظم ما يلزم من الأشياء التي تصلح لها ولزوجها في حياتهما الزوجية، من أجل الظهور بمظهر يليق بهما، لذا كان القول قولها

---

(١) المصدر السابق بتصرف يسير: ٢ / ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ينظر أحكام الأسرة للدكتور محمد سلام مدكور: ١ / ٢٦٥، طبعة سنة ١٣٨٧ - ١٩٦٧ دار النهضة، والأحكام الشرعية لزكي الدين شعبان: ص ٣١٠، طبع سنة ١٩٦٨ م.

مع يمينها إلا في ثياب بدن الرجل، لأن الظاهر يكذبها في ذلك ويصدق الزوج.

ويرد على قول أبي حنيفة ومحمد بأن يد الزوج على ما في البيت أقوى من يد المرأة لأن يده يد متصرفة، ويدها يد حافظة غير مسلم، لأن نصف شبابنا إن لم يكن أكثر، في عصرنا الحاظر شريكات حياتهم موظفات يشاركن أزواجهن في الإنفاق، وتحمل أعباء الحياة لهذا أرى أنه لا عبرة باليد هنا ولا محل لتحكيمها في هذا المجال، فيكون قول أبي يوسف هو الراجح، ثم يليه قول الحسن بن زياد نظراً لتطور المجتمع وتغير أعرافه.

**المسألة السادسة: الاختلاف في أقل المهر:**

من الأمور التي اتفق عليها جميع الفقهاء، أن المهر ليس له حد أعلى حيث لم يرد في الكتاب ولا في السنة ما يدل على تحديده بحد أعلى، وقد فكر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، أن يصنع قانوناً يحدد بموجبه الحد الأعلى للمهر، حينما رأى المغالاة في المهور تصرف عن الزواج معظم الراغبين فيه فمنع الناس ونهاهم عن أن يزيدوا في الصداق على أربعمائة درهم، وخطب الناس في ذلك قائلاً " ألا لا تغالوا في صدقات النساء فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أصدق قط امرأة من نسائه ولا بناته فوق اثنتي عشرة أوقية " فقامت إليه امرأة فقالت: يا عمر، يعطينا الله وتحرمنا؟ أليس الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾. قال عمر: أصابت امرأة وأخطأ عمر " وفي رواية فأطرق عمر ثم قال: «كل الناس أفقه منك يا عمر» "[١] فالآية الكريمة التي استدلت بها هذه القرشية تشير إلى أن مقدار المهر يترك للناس لتفاوتهم في الغنى والفقر فيعطى كل منهم بحسب حاله وحال من يتزوجها، وعلى الرغم من رجوع عمر في هذه المحاجة - عما كان يدعو الناس إليه فإن الذي دفعه إلى دعوته كان مستمداً من روح الشريعة وهو عدم المغالاة في المهور، والتيسير فيها، وهذا ما دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - إليه بقوله: «إن أعظم النساء بركة أيسرهن مئونة»[٢]، ويروى «أيسرهن صداقاً»، وقال أيضاً «خير النكاح أيسره» [٣] ولا يخفى ما

---

(١) تفسير القرطبي: ٢ / ١٦٦٩، والآية من سورة النساء آية: ٢٠.

(٢) رواه الإمام أحمد والبيهقي عن عائشة ينظر أسنى المطالب: ص ١٠١.

(٣) رواه أبو داود في سننه: ١ / ٤٨٨، والفتح الكبير: ٢ / ٩٩، والمقاصد الحسنة، للسخاوي: ص ٢٠٤.

في المغالاة في المهور من صرف الشباب عن الزواج وفي ذلك من المفاسد الاجتماعية ما فيه أما أقل المهر فقد اختلف الفقهاء فيه اختلافاً كبيراً.

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه لا مهر أقل من عشرة دراهم، وبهذا قال علي - رضي الله عنه - والشعبي وإبراهيم وآخرون من التابعين.

وقال مالك أقل المهر ربع دينار، وقال ابن أبي ليلى والليث والثوري والحسن بن صالح والشافعي يجوز النكاح بقليل المهر وكثيره ولو كان درهماً، وبهذا قال أبو سعيد الخدري، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وقد تزوج عبد الرحمن بن عوف على نواة من ذهب[1].

ولعل السبب في هذا الاختلاف هو أنه ليس في المسألة نص قاطع يحدد أقل المهر، لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، ولهذا اختلفت آراء الفقهاء فيه هذا الاختلاف، والمشهور من هذه الآراء اثنان:

الأول - أن أقل المهر عشرة دراهم أو ما يساويها وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه الأربعة أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد.

الثاني - لا تقدير لأقله فكل ما له قيمة يصلح أن يكون مهراً قليلاً كان أو كثيراً وهو مذهب الشافعي وأحمد وبعض الفقهاء الذين مر ذكرهم.

وقد استدل الطرفان بما يلي:

أما الإمام وأصحابه فقد استدلوا بالنقل والعقل.

فمن النقل ما رواه حرام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا مهر دون عشرة دراهم»[2].

ودليل العقل هو أن الزواج فيه استباحة - للبضع، فلا بد أن يكون لهذه الإباحة ما يقابلها من المال، إشعاراً للرجل بكرامة المرأة وتأليفاً لقلبها، وأن هذا ليس امتهاناً لها،

---

(١) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ٢ / ١٤٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ١٥، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ٦٨٠.

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني وقد روي بعدة طرق وألفاظ وطرقه كلها بين ضعيف وموضوع. نصب الراية، للزيلعي: ٢ / ١٩٩ - ٢٠٠.

ولهذا يشبه إيجاب المهر على الرجل أن يكون عملاً رمزياً، ولأنه يستباح به عضو، فكان مقدراً كالذي يقطع به السارق.

أما الشافعي وأحمد وبعض العلماء فقد استدلوا بما يلي:

أولاً - بقوله تعالى ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم ﴾، فإن كلمة الأموال فيه مطلقة عن التقييد بمقدار معين فيصح الابتغاء بالقليل والكثير.

ثانياً - «بما رواه عامر بن ربيعة أن امرأة جيء بها إلى النبي - ﷺ - وقد تزوجت رجلاً على نعلين فقال لها رسول الله: رضيت من نفسك ومالك بنعلين[١]، قالت نعم فأجازه رسول الله»[٢].

ثالثاً - بما روي عن جابر أن رسول الله - ﷺ - قال: «لو أن رجلاً أعطى امرأة صداقاً ملء يده طعاماً كانت له حلالاً» رواه الإمام أحمد في المسند[٣].

رابعاً - " بما رواه سهل بن سعد في قصة المرأة التي قالت للنبي - ﷺ - قد وهبت نفسي لك يا رسول الله: فقال النبي - ﷺ -: مالي بالنساء حاجة فقال له رجل: زوجنيها، فقال هل عندك من شيء تصدقها إياه؟ فقال إزاري هذا فقال: «إن أعطيتها إزارك جلست ولا إزار لك» إلى أن قال: «التمس ولو خاتماً من حديد» فأجاز أن يكون المهر خاتماً من حديد[٤] ولا شك أن الخاتم الحديد لا تصل قيمته إلى عشرة دراهم.

خامساً: أن المهر وجب لإيجاب الله تعالى له، فجاز ما تراضيا عليه من المال قليلاً كان أو كثيراً[٥].

هذه هي أدلة الطرفين، ويبدو أن ما ذهب إليه الشافعي وأحمد من عدم وجود حد

---

(١) أخرج الحديث الترمذي وابن ماجة سنن الترمذي: ٣ / ٤٢٠، وسنن ابن ماجة: ١ / ٦٠٨.

(٢) ينظر أحكام القرآن، للجصاص: ٢ / ١٤٠، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ١٨٠ - ٦٨١.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٦٨٠ - ٦٨١، أحكام القرآن: ٢ / ١٤٠ وقد روى ابو داود هذا الحديث عن جابر بلفظ آخر قال: «من أعطى في صداق امرأة ملء كفيه سويقاً أو تمراً فقد استحل»، سنن أبي داود: ١ / ٤٨٦.

(٤) أحكام القرآن: ٢ / ١٤٠، والتحرير في شرح الجامع الكبير: ٢ / ورقة / ١٦١ لقد روى هذا الحديث أبو داود في سننه: ١ / ٤٨٧، ومسلم في صحيحه: ٤ / ١٤٣.

(٥) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٦٨١، و بداية المجتهد: ٢ / ١٥ - ١٦.

أدنى للمهر هو الراجح لقوة أدلتهم وسلامتها من النقد.

أما أدلة الأحناف فلم تسلم من النقد والتضعيف، فقد جاء في المغني: " وحديثهم - أي الأحناف - غير صحيح رواه ميسرة بن عبيد وهو ضعيف عن الحجاج بن أرطأة وهو مدلس، ورووه عن جابر وقد روينا عنه خلافه أو نحمله على مهر امرأة بعينها، وعلى فرض صحته فهو خبر واحد لا يجوز أن يقيد به قوله تعالى: ﴿ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم ﴾، ولأن التقييد بالعشرة يكون زيادة على النص كما ردوا قياسهم على قطع اليد، لأن الزواج استباحة على جهة المحبة.

والقطع إتلاف عضو دون استباحته، فهو قياس مع الفارق، ومن جهة أخرى فإن قطع اليد في السرقة عقوبة وحد، والمهر عوض، فلأن يقاس المهر على الأعواض أولى من قياسه على العقوبات والحدود[1].

وفضلاً عن هذا كله فإن ما أورده غير الأحناف من نصوص في هذه المسألة يؤكد لنا أن الشريعة الإسلامية تنظر إلى اختلاف الناس في الغنى والفقر وتفاوتهم في العسر واليسر وتباينهم في العرف السائد بينهم ولهذا لم تجعل حداً لأقل المهر ولا حدا لأكثره، وتركت ذلك كله إلى رضا المتعاقدين، وهذا ما يقره الواقع ويؤيده العرف وترتضيه عادات الناس، ومن ثم لا يقال: إن هذا الرأي قد غمط المرأة حقها في المهر حينما لم يحدد الحد الأدنى، لأن الإسلام قد راعى المرأة أجمل رعاية، وكرمها أحسن تكريم، وجعل المهر حقاً واجباً للزوجة على زوجها يحدد برضاها، وليس لأبيها أو أخيها أو أقرب الناس إليها أن يأخذ منه شيئاً إلا عن رضا نفس وطيب خاطر وبعد هذا كله فإنه لا يخفى رجحان رأي غير المقدرين لموافقته ما ورد في مطلق الكتاب والسنة الصحيحة، وهذا ما أميل إليه واختاره.

**المسألة السابعة:** إذا أعسرالزوج وطلبت زوجته النفقة أمرها القاضي بالاستدانة ولا يفرق بينهما.

إذا كان الزوج معسراً لا يستطيع الإنفاق على زوجته لعدم وجود ما ينفقه فهل يفرق بينهما؟ اختلف الفقهاء في ذلك.

---

(١) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٦٨١، وبداية المجتهد: ٢ / ١٦ - ١٧.

فعند أبي حنيفة وأصحابه يفرض القاضي على الزوج نفقة الإعسار ولا يفرق بينهما، ويأمرها بالاستدانة ممن تجب عليه نفقتها لو لم تكن متزوجة.

" قال الحسن بن زياد: في رجل معسر وله امرأة، وللمرأة أخ موسر والمرأة فقيرة إن نفقتها على زوجها لأن ذات الزوج لا تستحق النفقة على أحد غير الزوج فيؤمر الأخ أن يقرضها النفقة ويرجع الأخ على الزوج لأنه لو لم يكن لها زوج هو أولى بوجوب النفقة، فإذا كان الزوج معسراً كان هو أولى بوجوب الإقراض، وكذا لو كان مكان الزوج أب والمسألة بحالها، ويحبس الأخ بذلك إذا امتنع عن الإقراض، ، لأن كل هذا من المعروف، ولأن كل نفقة معروف وصلة فيجوز أن يحبس في الأمر بالمعروف[1].

" وعند الشافعي ومالك وأحمد: المرأة مخيرة بين الصبر عليه وفراقه وروى نحو ذلك عن عمر وعلي وأبي هريرة، وعن سعيد بن المسيب والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز، وربيعة وحماد، وعبد الرحمن بن مهدي وإسحاق، وأبي عبيد وأبي ثور "[2].

أما الحنفية فقد استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب.

فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ وهو دليل على أن من لم يقدر على النفقة لا يكلف بالإنفاق، فلا يجب عليه الإنفاق في هذه الحالة"[3].

وأما السنة.

فما «جاء في صحيح مسلم من حديث جابر أنه دخل أبو بكر وعمر على رسول الله - ﷺ - فوجداه جالساً حوله نساؤه واجماً ساكناً فقال أبو بكر يا رسول الله: لو رأيت بنت خارجة سألتني النفقة فقمت إليها فوجأت عنقها، فضحك رسول الله -ﷺ-، وقال هن حولي كما ترى يسألنني النفقة، فقام كل واحد منهما إلى ابنته: أبو بكر إلى

---

(١) شرح كتاب النفقات، للخصاف: ص ١٣ - ١٤، الطبعة الأولى بحيدر آباد، الدكن ١٣٣٩ هـ.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٧ / ٥٧٣، وينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٥٤، الطبعة الأولى.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٥٤.

عائشة، وعمر إلى حفصة فوجآ أعناقهما، فاعتزلهن رسول الله - ﷺ - بعد ذلك شهراً»[١] فضربهما لابنتيهما في حضرته - ﷺ - لأجل مطالبتهما بالنفقة التي لا يجدها يدل على عدم التفريق لمجرد الإعسار[٢].

وأما المعقول.

فإن التفريق للإعسار إبطال لملك الزوج، وفي الأمر بالقرض تأخير لحقها، وتأخير الحق أهون شأناً من الإبطال، فوجب المصير إليه عملاً بالأصل المقرر شرعاً وهو ارتكاب أهون الشرين وأخف الضررين[٣].

وأما الأئمة الثلاثة فقد استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول أيضاً:

" أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[٤] وليس الإمساك مع ترك الإنفاق إمساكاً بمعروف، فيتعين التسريح "[٥].

وأما السنة فمنها ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - أن الرسول - ﷺ - قال: «ابدأ بمن تعول فقال: من أعول يا رسول الله؟ قال: امرأتك تقول: أطعمني أو فارقني، جاريتك تقول: أطعمني واستعملني ولدك يقول إلى من تتركني» ومنها ما رواه الدارقطني عن أبي هريرة في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته يفرق بينهما وكذلك استدلوا بما كتبه عمر إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا فإن طلقوا بعثوا بقية نفقتهم الماضية.

وأما المعقول فقياسهم الإعسار على الجب والعنة، فإنه لما أعسر بالعجز عن النفقة تعين التسريح بالإحسان فصار كالمجبوب والعنين العاجز عن الوطء، والضرر فيه أقل، لأنه فقد لذة يقوم البدن بدونها، فلأن يثبت بالعجز عن النفقة التي لا يقوم البدن إلا بها

---

(١) صحيح مسلم: ٤ / ١٨٧.

(٢) نيل الأوطار، للشوكاني: ٦ / ٣٦٥، طبعة سنة ١٢٩٦ هـ. وينظر مقارنة المذاهب، للشيخين محمود شلتوت ومحمد علي السايس: ص ٩١، مطبعة محمد علي صبيح، سنة ١٩٥٣.

(٣) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٥٤.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٢٩.

(٥) المغني، ابن قدامة: ٧ / ٥٧٣.

أولى[١].

هذه هي أدلة الفريقين، ولعل من يدقق النظر فيها يجد أن مذهب أبي حنيفة وأصحابه الأربعة أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد في عدم التفريق بسبب الإعسار هو الراجح، لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراضات، وموافقتها لمقاصد الزوجية في الإسلام.

أما ما استدل به الأئمة الثلاثة فإنه يتجه عليهم بأن الحديث الأول: تقول امرأتي أطعمني وإلا فارقني، ليس من كلام الرسول - ﷺ -، وإنما هو من كلام أبي هريرة، فقد قالوا له سمعت هذا من رسول الله - ﷺ - قال: لا هذا من كيس أبي هريرة، فلا يكون لهم في هذا الحديث حجة على أنه ليس في الحديث دلالة على المطلوب لأنه يقرر حق الزوجة في النفقة لمن يجدها.

وأما حديثهم الثاني فليس بحجة أيضاً، لأن في طريقه عبد الباقي بن قانع، وقال البرقاني في حديثه نكرة وقال أيضاً هو ضعيف عندنا، وقد أعله أبو حاتم، وقال ابن القيم فيه: إنه حديث منكر، لا يحتمل أن يكون عن النبي - ﷺ - أصلاً، وأحسن أحواله أن يكون عن أبي هريرة - رضي الله عنه - موقوفاً[٢].

كما يتجه عليهم أيضاً أن القياس على الجب والعنة قياس مع الفارق، لأن حق المسيس لا يصير ديناً عليه، بخلاف النفقة فإنها تكون ديناً عليه، ولأن الجب والعنة وما إليهما عيوب لا يرجى زوالها بخلاف الإعسار حيث يمكن زواله، ولأن المال في النكاح تابع والاستمتاع والتناسل مقصود أصالة[٣].

وفضلاً عن هذا كله فإن مذهب الحنفية أقرب إلى روح الشريعة الإسلامية وأكثر ملاءمة لمقـــاصد الزوجية، لأن الحياة الزوجية، ما هي إلا شركة بين الزوجين هدفها التعاون في السراء والضراء من أجل بناء أسرة قوية فاضلة، فعلى الوفية أن تصبر في

---

(١) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٥٤، ومقارنة المذاهب: ص ٩٠، ٩١، والمغني، ابن قدامة: ٧ / ٥٧٣ - ٥٧٤.

(٢) ينظر شرح الكنز، للعيني: ١ / ١٩١، طبع المطبعة البهية المصرية سنة ١٣٠٤ هـــ، ومقارنة المذاهب، ص ٩٤.

(٣) ينظر شرح الكنز: ١ / ١٩١، ومقارنة المذاهب: ص ٩٤ - ٩٥.

الضراء، وتشارك زوجها في مصاعب الحياة، لأن الله قد كفل للزوجين الغنى بقوله: ﴿ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (١) فلو كان الزوج موسراً فأعسر وطلبت الزوجة التفريق فليس من الإنصاف أن يحكم لها بذلك، وإلا فأين المودة والرحمة التي أنعم الله بها على عباده في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (٢) ولا يمكن أن يكون للزوجة حق التفريق بسبب إعسار الزوج إذا غرها باليسار كذباً عند الزواج، وهذا ما ذهب إليه ابن القيم - رحمه الله-، وفي غير هذه الحالة لا يجوز لذلك قال: " وقد جعل الله الفقر والغنى مطيتين للعباد فيفتقر الرجل الوقت، ويستغني الوقت، فلو كان كل من افتقر فسخت عليه امرأته لعم البلاء، وتفاقم الشر، وفسخت أنكحة أكثر العالم وكان الفراق بيد أكثر النساء ؛ فمن الذي لم تصبه عسرة، ولم تعوزه النفقة أحياناً(٣)؟

**المسألة الثامنة:** خيار المرأة في الكفاءة الزوجية.

إن الأمور المعتبرة في الكفاءة بين الزوجين في المذهب الحنفي ستة هي النسب والإسلام والحرية والديانة والمال والحرفة، فإذا تحققت فيها المساواة تحققت الكفاءة المعتبرة في الزواج، وإذا عدمت المساواة فيها أو في أحدها لم تتحقق الكفاءة بين الزوجين.

ومن المسائل التي جرى الاختلاف فيها بين محمد بن الحسن والحسن بن زياد هذه المسألة " لو أظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه، ثم ظهر نسبه على خلاف ما أظهره - فالأمر لا يخلو، إما أن يكون المكتوم مثل المظهر وإما أن يكون أعلى منه، وإما أن يكون أدنى فإن كان مثله بأن أظهر أنه تيمي ثم ظهر أنه عدوي فلا خيار لها، لأن الرضا بالشيء يستلزم الرضا بمثله، وإن كان أعلى منه بأن أظهر أنه عربي فظهر أنه قرشي

---

(١) سورة النور: آية ٣٢.

(٢) سورة الروم: آية ٢١.

(٣) زاد المعاد: ٤ / ٢٢٣، الطبعة الأولى، بمطبعة محمد علي صبيح، بالقاهرة سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م.

فلا خيار لها أيضاً، لأن الرضا بالأدنى يكون رضا بالأعلى من طريق الأولى.

وقال الحسن بن زياد: إن لها الخيار، لأن الأعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الأدنى، فلا يكون الرضا منها بالمظهر رضا بالأعلى(١).

والراجح فيما يبدو هو قول محمد، لأن الناس يأنفون في العادة من مصاهرة من هو دونهم نسباً، لئلا يعيروا بذلك من أجل بناتهم لا من أجل بينهم.

أما إذا كان الخاطب كفئاً لها رضيت به ثم اتضح أنه اعلى نسباً مما كان فلا خيار للمخطوبة، لأن رضاءها به من طريق الأولى، وأن الكفء لا يحتمل منها ما يحتمله غير الكفء، لأن غير الكفء ضرره أكثر من نفعه، فكان رضاها بالأعلى كفاءة كرضاها بالكف اللهم إلا إذا كان ذا منزلة كبيرة لا تستطيع القيام بمطالبه على أحسن ما يرام، فيكون لها الخيار، لأن الأعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الأدنى، وفي العرف قديماً وحديثاً أن الزوج لا يعبر إذا كانت زوجته دونه في المكانة الاجتماعية، بل يعلى شأنها ويرفع من مقامها، بخلاف المرأة فإنها تعير هي وأولياؤها بالتزويج ممن دونها في المنزلة لا ممن هو أعلى منها.

**المسألة التاسعة:** الاختلاف في ميراث الجدة الصحيحة إذا أدلت إلى الميت بجهتين.

فإذا اجتمعت جدة لها قرابتان أو أكثر مع جدة لها قرابة واحدة فهل يشتركان في السدس بالسوية؟

اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب زفر ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد إلى أن الميراث يقسم بين الجدتين أثلاثاً للتي لها قرابتان وثلث للتي لها قرابة واحدة(٢).

به قال يحيى بن آدم وهو أحد القولين في مذهب الشافعي وهو قياس قول أحمد(٣) "وبه قال أبو الحسن التميمي وأبو عبد الله العرني، والحسن بن صالح وشريك "(٤).

وذهب أبو يوسف وسفيان الثوري إلى أن الميراث بينهما نصفان ولا رواية فيه عن

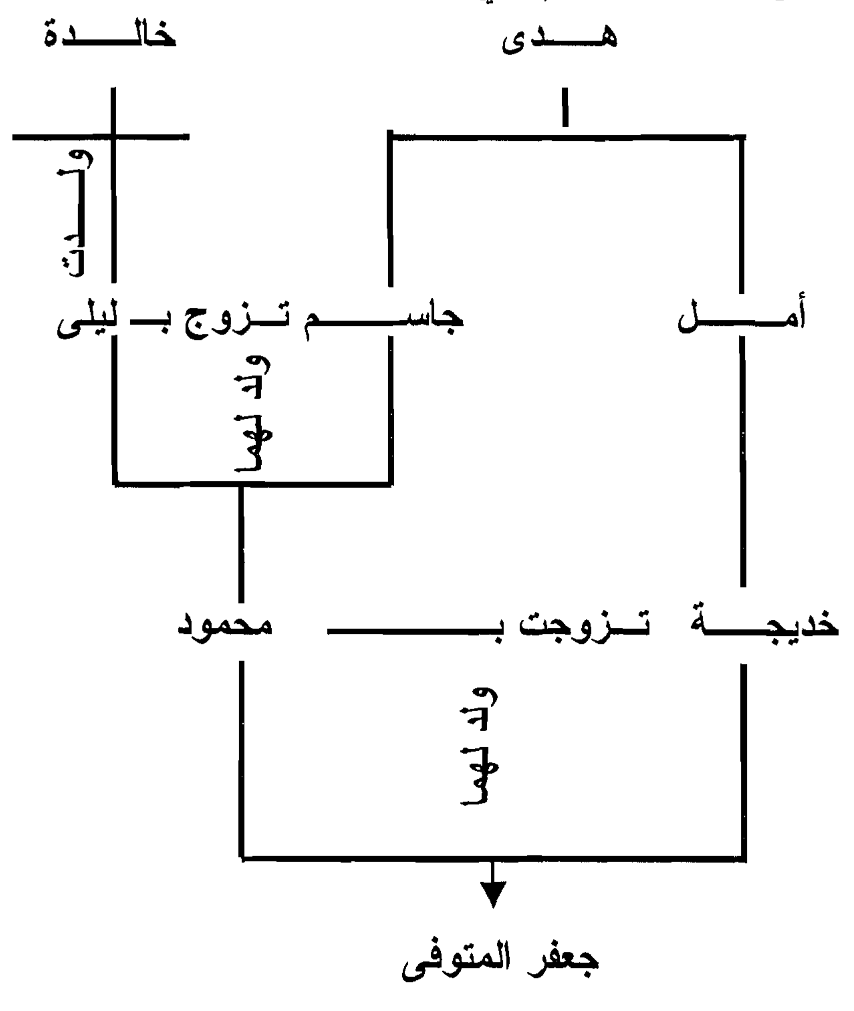
(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٢ / ٣٢١.

(٢) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٩ / ١٧١.

(٣) ينظر بحث مقارن في المواريث، للشيخ أحمد إبراهيم: ص ٩٩.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢١٠.

أبي حنيفة[١] " وهو الصحيح من مذهب الشافعي وقياس قول مالك "[٢] وصورة المسألة أن تكون امرأة قد زوجت ابن ابنها من بنت بنتها فولد لهما ولد، فهذه المرأة جدة لهذا الولد من جهة أبيه، لأنها أم أبي أبيه وهي جدة له من جهة أمه، لأنها أم أم أمه، فهي الجدة ذات القرابتين ثم هناك جدة أخرى محاذية لها هي أم أم أبي الأب وهي ذات قرابة واحدة، ويستحسن توضيحها في الرسم التالي.




فهدى أم أم أم جعفر المتوفى، وأم أبي أبيه، وخالدة أم أم أبي جعفر المتوفى وهما في

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٩ / ١٧١.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢١٠، وينظر بحث مقارن في المواريث: ص ١٠٠.

درجة واحدة، والأولى ذات قرابتين والثانية ذات قرابة واحدة، فهاتان الجدتان تقتسمان السدس بينهما بالتساوي عند أبي يوسف والثوري.

وعند الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن يقسم السدس بينهما أثلاثاً: لذات القرابة الواحدة ثلثه، ولذات القرابتين ثلثاه.

وقد احتج أبو يوسف بأن ذات القرابتين تسمى جدة كذات القرابة الواحدة، فلا عبرة عنده بتعدد الجهة، فتتبع إحدى الجدتين الأخرى في الاستحقاق لاتحادهما بصفة الجدة، والصفة لا تتعدد بتعدد الجهات، وسبب الاستحقاق كونها جدة، وقد تساوت الجدتان في سبب الاستحقاق، فليست إحداهما أفضل من الأخرى، فالجدة ذات الجهتين أو الأكثر لم تزد عن كونها جدة، وكل جهة من هذه الجهات علة تامة، وبتعدد العلة لا يزداد الاستحقاق وإنما يزداد الاستحقاق إذا اقتضى تعدد الجهة تعدد الاسم، كما في أخ لأم هو ابن عم لأب، وكما في زوج هو ابن عم شقيق كان مقتضياً لتعدد الاستحقاق بحسب تعدد الجهة، وأما إذا لم يقتض تعدد الاسم فإنه يكون في حكم الجهة الواحدة.

وأما الحسن بن زياد ومحمد وزفر فقد احتجوا بأن استحقاق الإرث باعتبار الأسباب، فإذا اجتمع في واحد سببان متفقان كجدتين من جهتين كما في الصورة واحداً، وفي المعنى متعدداً، فيستحق الميراث بسببه معاً، كما إذا اجتمع سببان مختلفان، كأن يترك ابني عم لأب أحدهما أخ لأم فإن ذلك الأخ يأخذ السدس بالفرض والباقي بينهما بالتعصيب، ولا يقال الأخ الشقيق لا يرث من جهتي قرابتيه جميعاً لأنا نقول أخوته من جهة الأم اعتبرناها مرجحاً له في استحقاق الميراث حتى كان الأخ لأب محجوباً به، فلا تكون تلك القرابة في استحقاق الميراث، لأن عملها الترجيح فقط، وهذا بخلاف الجدة ذات القرابتين[1].

وما ذهب إليه ابو يوسف وسفيان من تقسيم السدس بين الجدتين بالتساوي هو الراجح في نظري، فلا تفضل إحداهن الأخرى إذا أدلت بجهتين من جهات القرابة فأم لأم الأم التي هي أم أبي الأب إذا وجد معها أم أم الأب يقتسمان السدس مناصفة، لأن تعدد

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٩ / ١٧١ - ١٧٢ بتصرف يسير، وبحث مقارن في المواريث: ص ٩٩ - ١٠٠.

الجهة إذا لم يتعدد معه الاسم لا يقتضي تعدد الاستحقاق، والاسم هنا لم يتعدد لأنها جدة على كل حال فلا يتعدد الاستحقاق.

ويتوجه على رأي الحسن بن زياد وزفر بأن القياس الذي استدلوا به وهو أن يترك ابني عم لأب أحدهما أخ لأم، فإن ذلك الأخ يأخذ السدس بالفرض والباقي بينهما بالتعصيب قياس مع الفارق فابن العم الذي هو أخ لأم تعدد اسمه بتعدد الجهة، فتعدد السبب وأما الجدة فليس لها إلا اسم واحد فلم تتعدد الأسباب.

**المسألة العاشرة:** الاختلاف في حجب الجدة البعدى الأمية بالجدة القربى الأبوية.

اتفق أئمة الأحناف ومعظم أهل العلم على أن الجدة القربى من جهة الأم تحجب البعدى من جهة الأب، ولكنهم، اختلفوا في القربى من جهة الأب هل تحجب البعدى من جهة الأم، ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلا الحسن بن زياد إلى أنها تحجبها.

وذهب الحسن بن زياد إلى أنها لا تحجبها إلا إذا كانت وارثة، وأصل هذا الخلاف يرجع إلى قول علي - رضي الله عنه -، فقد جاء في المبسوط: " أنه إذا اجتمع أم الأب مع الأب وأم أم الأم فقال الحسن بن زياد على قياس قول علي - رضي الله عنه - إن ميراث الجدة لأم أم الأم، وإن كانت أبعد من أم الأب، لأنه على قول علي - رضي الله عنه -: القربى إنما تحجب البعدى إذا كانت وارثة، وهنا القربى ليست بوارثة مع ابنها فهي بمنزلة الكافرة والرقيقة فيكون فرض الجدات البعدى، وعند أكثرهم أن المال كله للأب هنا لأن القربى هنا وارثة في حق البعدى، ولكنها محجوبة بالأب حتى إذا لم يكن هناك أب كان الميراث للقربى فصارت البعدى محجوبة بالأب وإذا لم يكن هناك كان الميراث للقربى، فصارت البعدى محجوبة بالقربى، ثم صارت القربى محجوبة بابنها، فيكون المال كله للأب، ونظيره ما تقدم في الأخوين مع الأب، لأنهما يحجبان الأم من الثلث إلى السدس وإن كانا لا يرثان شيئاً مع الأب "[1].

فعلى قول الحسن بن زياد تأخذ الجدة السدس، ولا يحجبها الأب لعدم إدلائها به، ولا الجدة لأنها محجوبة بالأب، فهي ليست وارثة مع ابنها فكانت بمنزلة الكافرة.

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٩ / ١٧٠، وينظر شرح السراجية للسيد الشريف ص ١٤١ - ١٤٢.

وأما على قول أبي حنيفة وأصحابه فلا شيء للجدات لأن الأب يحجب أم الأب(١) لإدلائها به، وأم الأب رغم أنها محجوبة بالأب تحجب أم الأم لأن القربى من الجدات تحجب البعدى منهن.

فالأخوات مع الأب وإن كن محجوبات به يحجبن الأم حجب نقصان من الثلث إلى السدس، وهذا هو الراجح من مذهب الإمام أحمد.

وهناك رأي ثالث " ذهب إليه ابن مسعود وهو أن الجدات كلهن وارثات يشتركن في السدس، لا فرق بين القربى والبعدى ولا الصحيحة وغير الصحيحة غير أنه يشترط ألا تكون البعدى أما أو جدة للقربى فإنه في هذه الحالة تحجب البعدى بالقربى " وبقول ابن مسعود هذا أخذ يحيى بن آدم وشريك "(٢).

والراجح فيما يبدو هو ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة وأصحابه من أن القربى من الجدات تحجب البعدى سواء أكانت وارثة أم غير وارثة، لأن من يمعن النظر يتبين له أن ميراث الجدات هو بسبب الأمومة، فالجدة القربى بالنسبة للبعدى كالأم بالنسبة للجدات جميعاً وهي إذا وجدت حجبتهن من أي جهة كن، فكذلك إذا كانت فيهن واحدة أقرب من غيرها فإنها تحجبهن جميعاً من أي جهة كن.

**المسألة الحادية عشرة:** الاختلاف في ميراث الجد مع الأخوة الأشقاء أو الأب.

أجمع الفقهاء من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وتلاميذهم على أن الأخوة والأخوات لأم يحجبهم الجد الصحيح كما يحجبهم الأب، ولكنهم اختلفوا في ميراث الجد الصحيح مع الأخوة الأشقاء أو لأب أيحجبهم أم لا؟ فذهب فريق من الصحابة والتابعين منهم أبو بكر وابن عباس وابن عمر وعائشة وعثمان وأبي بن كعب وأبو الدرداء

---

(١) أختلف الصحابة في ميراث الجدة التي من قبل الأب فقال عليززيد وأبي بن كعب وسعد بن أبي وقاص - ﷺ-: لا ترث أم الأب مع الأب شيئاً وهو اختيار الشعبي وطاوس وهذا مذهب الأحناف.

وقال عمر وابن مسعود وأبو موسى الأشعري وعمران بن الحصين، ترث أم الأب مع الأب وهو اختيار شريح وابن سيرين وبه أخذ مالك والشافعي، المبسوط ٢٩ / ١٦٩، وينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٠٩.

(٢) بحث مقارن في المواريث: ص ٩٧، وينظر ٦ / ٢٠٩.

ومعاذ بن جبل وأبو موسى وأبو هريرة إلى عدم توريثهم مع الجد وبه قال عطاء وطاوس وجابر بن زيد وقتادة وإسحاق وأبو ثور ونعيم بن حماد وأبو حنيفة والمزني وابن شريح وابن اللبان وداود وابن المنذر وغيرهم.

وذهب فريق آخر إلى توريثهم معه وعدم حجبهم به - ومنهم علي وابن مسعود وزيد بن ثابت، وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد.

وقد احتج الأولون بما يلي:

أولاً - أن لفظ الأب في اللغة يطلق على الجد كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ﴾ [1] وكما في قوله تعالى: ﴿ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ﴾ [2]، وكما في قوله - ﷺ -: «ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً[3]، وقال سام أبو العرب، وحام أبو الحبش».

ثانياً - أن منزلة الجد من الميت كمنزلة ابن الابن منه فكما أن الابن يقوم مقام أبيه في حجب أخوة المتوفى فكذلك أبو الأب يقوم مقام الأب في حجبهم، ولذلك قال ابن عباس ألا يتقي الله زيد؟ يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أباً، ولأن بينهما إيلاداً وبعضية وجزئية وهو يساوي الأب في أكثر أحكامه فيساويه في هذا الحجب.

واحتج الآخرون بما يلي: -

أولاً - أن ميراث الأخوة ثبت بالكتاب والسنة، فلا يحجبون إلا بنص أو إجماع أو قياس، ولم يوجد من ذلك شيء. ثانياً - أن الجد والأخوة متساوون في سبب الاستحقاق، لأن كلاً منهم يدلي إلى الميت بالأب فالجد أبوه والأخ ابنه لهذا فهم يتساوون في الميراث[4].

---

(١) سورة يوسف: آية ٣٨.

(٢) سورة يوسف: آية ٦.

(٣) رواه أحمد في مسنده والبخاري في صحيحه عن سلمة بن الأكوع والحاكم عن أبي هريرة الفتح الكبير: ١ / ١٧٤.

(٤) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢١٤ - ٢١٧، والمحلى، ابن حزم: ٩ / ٢٨٢ - ٢٨٦، الطبعة الأولى المنيرية.

والراجح في رأيي قول من يورث الجد مع الأخوة، لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض والتضعيف، ويتوجه على ما استدل به الفريق الذي يسقط الأخوة بالجد كسقوطهم بالأب - بأن تسمية الجد أبا في الآيات والأحاديث التي استدلوا بها هي من باب المجاز، وذلك لا يقتضي أن يكون مثله من كل الوجوه، كما أن الجدة تسمى أماً ولكنها لا تعامل معاملة الأم عند فقدها بالاتفاق، وعلى الرغم من اتفاق القائلين بتوريث الجد مع الأخوة المذكورين نجد أنهم انقسموا في كيفية التوريث إلى ثلاثة مذاهب.

الأول - مذهب علي بن أبي طالب فقد جاء في المحلى من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم النخعي قال: كان علي بن أبي طالب يعطي كل صاحب فريضة فريضته، ولا يورث أختاً لأم مع الجد شيئاً ولا يقاسم الأخ لأب مع الأخ لأب وأم والجد شيئاً، وإذا كانت أخت لأب وأم، وأخ لأب وجد أعطى الأخت النصف وما بقي أعطاه الجد والأخ بينهما نصفين فإن كثر الأخوة شركه معهم حتى يكون السدس خيراً له من المقاسمة فإن كان السدس خيراً له أعطاه السدس، وبقول علي هذا قال المغيرة بن المقسم وعبيدة السلماني وابن أبي ليلى والحسن بن حي وشريك القاضي وهشيم بن بشير والحسن بن زياد اللؤلؤي(١).

الثاني - مذهب ابن مسعود وهو كقول علي على التفصيل المتقدم، إلا أنه يقاسم الأخوة إلى الثلث فإن كان معهم أصحاب الفرائض أعطى أصحاب الفرائض فرائضهم ثم يعطي الجد الأحظ له من المقاسمة أو ثلث الباقي أو سدس جميع الميراث، لكن إن كان من أصحاب الفروض بنت أو بنات فلا يزيد الجد على الثلث، وبقوله قال مسروق وعلقمة وشريح(٢).

الثالث - مذهب زيد بن ثابت وهو أن الجد يقاسم الأخوة والأخوات ويعتبر في القسمة كأخ منهم حتى يكون الثلث خيراً له، فإذا كان الثلث خيراً له أعطي ثلث جميع المال، فإن كان مع الجد والأخوة والأخوات أصحاب فرائض أعطى أصحاب الفرائض

---

(١) المحلى، ابن حزم: ٩ / ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) ينظر المصدر نفسه، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ٢١٧ - ٢١٨، وبحث مقارن في المواريث: ص ١٧ - ١٨.

فرائضهم، ثم ينظر فيما بقي فإن كانت المقاسمة خيراً للجد من ثلث ما بقي ومن سدس جميع المال الموروث أعطي بالمقاسمة وإن كان ثلث ما بقي خيراً له من المقاسمة، ومن سدس جميع المال أعطى ثلث ما بقي وإن كان سدس جميع المال أحظ له، من المقاسمة ومن ثلث ما بقي أعطى سدس جميع المال، وبقول زيد قال أكثر العلماء وبه أخذ مالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي والنخعي والحجاج بن أرطأة وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيدة(١).

وقد وضح مما مضى أن الحسن بن زياد اللؤلؤي خالف شيخه أبا حنيفة في توريث الأخوة الأشقاء أو لأب مع الجد حيث ذهب الإمام مذهب الصديق وابن عباس - رضي الله عنهم - في حجبهم بالجد، في حين ذهب الحسن بن زياد والصاحبان إلى مشاركتهم للجد في الميراث، وكذلك خالف الصاحبين في كيفية توريثهم، حيث ذهب الصاحبان مذهب زيد بن ثابت، في حين ذهب الحسن مذهب الإمام علي - رضي الله عنه -، ولهذا أرى أن أوضح هذا المذهب الذي أخذ به الحسن بن زياد ببعض الأمثلة.

قـــال صاحب المغني يشرح مذهب علي في كيفية توريث الأخوة مع الجد إنه كان - رضي الله عنه - يفرض للأخوات فروضهن والباقي للجد إلا أن ينقصه ذلك من السدس فيفرضه له، فإن كانت أختاً لأبوين وأخوة لأب، فرض للأخت النصف وقاسم الجد الأخوة فيما بقى إلا أن تنقصه المقاسمة من السدس فنفرضه له، فإن كان الأخوة كلهم عصبة قاسمهم الجد إلى السدس، فإن اجتمع ولد الأب وولدا الأبوين مع الجد والد الأب ولم يدخلوا في المقاسمة ولا يعتد بهم، وإن انفرد ولد الأب قاموا مقام ولد الأبوين مع الجد "(٢) ويمكن توضيح ما ذكره ابن قدامة بالأمثلة في حالتين: -

الحالة الأولى: إذا كان مع الجد أخت أو أخوات لأبوين أو لأب فإنهن يرثن بطريق الفرض حيث لا معصب لهن، ويرث الجد الباقي تعصيباً إذا كان ذلك خيراً له من السدس، وإلا أخذ السدس وورث الأخوات الباقي وأمثلة ذلك ما يلي: -

١ - لو توفى شخص عن جد وأخت شقيقة أو لأب فإنه يكون للأخت النصف

---

(١) ينظر المراجع السابقة.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢١٧.

فرضاً، والباقي وهو النصف للجد تعصيباً.

٢ - لو توفى عن جد وأختين شقيقتين أو لأب فإنه يكون للأختين الثلثان ٢ / ٣ فرضاً والباقي للجد تعصيباً وهو ١ / ٣

٣ - لو توفى عن أخت شقيقة وأخت لأب وجد فإنه يكون للشقيقة ١ / ٢ فرضاً، وللأخت لأب ١ / ٦ فرضاً تكملة للثلثين، وللجد الباقي تعصيباً ١ / ٣ ففي جميع هذه الأمثلة يكون الإرث بالتعصيب خيراً للجد من أن يأخذ السدس فرضاً.

أما إذا كان توريث الجد بالتعصيب يحرمه الميراث أو ينقص حظه عن السدس فرضا ومثال ذلك:ـ

١ـ لو توفيت امرأة عن جد وأخت شقيقه أو لأب وأم وزوج فانه يكون للجد ١ / ٦، لأنه لو كان عصبة لما ورث شيئا لاستغراق الفروض التركة، إذ يكون للأخت ١ / ٢ فرضاً وللأم ١ / ٣ فرضاً وللزوج ١ / ٢، فيعطى الجد السدس فرضاً حتى لا يحرم من الميراث.

٢ - لو توفي عن أختين شقيقين أو لأب، وزوجة، وجد فإنه يكون للجد ١ / ٦ فرضاً لأنه لو ورث بالتعصيب لنقص نصيبه عن السدس إذ للأختين ٢ / ٣ فرضاً وذلك (٨) أسهم من اثني عشر، وللزوجة ١ / ٤ فرضاً وذلك ٣ أسهم فالباقي من السهام سهم واحد وهو أقل من السدس فيعطي الجد ١ / ٦ فرضاً لأنه خير له من التعصيب.

الحالة الثانية: وهي ما إذا كان مع الجد أخت شقيقة أو أخوات شقيقات يرثن بطريق الفرض وإخوة لأب يرثون بالتعصيب فإنه يكون للأخت الشقيقة فرضها، وأما الجد فإنه يشارك الأخوة لأب كأنه أخ لأب بحيث لا يقل نصيبه عن السدس، فإن قل نصيبه عن ذلك ورث السدس بطريق الفرض مثال ذلك: -

١ - لو مات شخص عن أخت شقيقة، وأخ لأب، وجد، فإنه يكون للأخت الشقيقة ١ / ٢ فرضاً والباقي للجد والأخ لأب بالتعصيب يقسم بينهما بالتساوي.

٢ - لو مات عن أختين شقيقتين وجد وأخوين لأب وأختين لأب فإنه يكون للشقيقين ٢ / ٣ فرضاً، وللجد ١ / ٦ فرضاً، والباقي للأخوة والأخوات من الأب

تعصيباً للذكر مثل حظ الانثيين، ولا يشارك الجد الأخوة لأب لأن السدس خير له من المقاسمة.

**المسألة الثانية عشرة:** الاختلاف في مقدار ما يوقف للحمل من الميراث.

أجمع الفقهاء على أن الحمل - وهو الولد في بطن أمه - يستحق الميراث متى توافر فيه أحد أسباب الإرث، وانتفت عنه موانعه نظراً لاحتمال حياته ومراعاة لمصلحته، ولكنه لا يملك ما يستحقه من الميراث إلا إذا تحقق الشرطان الآتيان: -

الأول - أن يكون في بطن أمه عند وفاة مورثه، وذلك لأن الإرث خلافة فرضها الله، والوارث خلف عن الميت، والخلف لا بد أن يكون موجوداً.

الثاني - أن يولد حياً لكي تثبت أهليته لتملك ما وقف له من ميراث وقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يوقف له في هذه الحالة، " فذهب أبو حنيفة إلى أنه يوقف للحمل نصيب أربعة بنين أو نصيب أربع بنات - أيهما أكثر، ويعطي بقية الورثة أقل الانصباء رواه عنه ابن المبارك وبه أخذ شريك النخعي، ومالك والشافعي وذلك للاحتياط.

وذهب محمد في رواية إلى أنه يوقف نصيب ثلاثة بنين أو ثلاث بنات أيهما أكثر رواه عنه الليث بن سعد، وهذه الرواية لم ترد عن محمد، لا في شروح الأصل، ولا في عامة الروايات.

وفي رواية أخرى عن محمد أنه يوقف نصيب ابنين أو ابنتين أيهما أكثر وهو قول الحسن بن زياد "[1] وبه قال أحمد بن حنبل[2].

وروى الخصاف عن أبي يوسف - رحمه الله - أنه يوقف نصيب ابن واحد أو بنت واحدة أيهما أكثر، مع أخذ كفيل من الورثة، وبه قال الليث "[3].

والظاهر أن رأي أبي يوسف القائل بوقف نصيب ابن واحد أو بنت واحدة أيهما أكثر مع أخذ كفيل من الورثة الذين يرثون مع الحمل، وتتغير أنصباؤهم بتعدد الحمل من باب الاحتياط هو الراجح حتى لا يضيع شيء من نصيبه إذا تعذر الرجوع على الوارث

---

(١) شرح السراجية: ص ٣١٧ - ٣١٨ بتصرف يسير، وينظر بحث مقارن في المواريث: ص ١١٣.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٣١٤.

(٣) شرح السراجية: ص ٣١٨.

ولهذا كان هو المفتى به في المذهب الحنفي[١] لأم المرأة في الأعم الأغلب لا تلد في البطن الواحد إلا ولداً واحداً، فيجب أن ينبني عليه الحكم في الظاهر، ويليه رأي الحسن بن زياد ومحمد في إحدى روايتيه، وإن كانت ولادة اثنين قليلة، أما وقف نصيب ثلاثة كما قال محمد في رواية أو أربعة كما قال الإمام أبو حنيفة فهو أمر في غاية الندرة.

**المسألة الثالثة عشرة:** الاختلاف في الوقت الذي يحكم فيه القاضي بموت المفقود.

المفقود هو الغائب الذي انقطعت أخباره، فلا يدرى مكانه ولا يعلم حاله أحي هو أو ميت، ولا يخلو هذا المفقود في الغالب من أن يكون له أموال وزوجة وأطفال، فلا بد من أن ينتهي مصيره إما إلى حياة وإما إلى موت، وإذا فرض أنه حي فإلى متى يستمر هذا الفرض، وما حكم أمواله وورثته؟

ذهب الأئمة الأحناف وغيرهم من الفقهاء إلى أن المفقود حي في ماله لا يرث ماله أحد وميت في مال غيره لا يرث مال أحد لثبوت حياته باستصحاب الحال، وهو المعتبر في إبقاء ما كان على ما كان دون إثبات ما لم يكن، ولهذا لا يثبت استحقاق ورثته لماله، ولا تتزوج امرأته وهو مذهب علي - رضي الله عنه -، ويوقف ماله، لأنه غائب وحي فيستمر حكم الحياة حتى يقوم الدليل على خلافها، وإذا لم يقم أي دليل على موته فمتى يحكم القاضي[٢] بموته؟ اختلف الفقهاء في ذلك.

ففي ظاهر المذهب أنه إذا لم يبق أحد من أقرانه يحكم بموته، لأن ما تقع الحاجة إلى معرفته فطريقه في الشرع الرجوع إلى أمثاله كقيم المتلفات، ومهر المثل، وبقاؤه بعد موت جميع الأقران وبناء الأحكام الشرعية على الظاهر دون النادر، وكان الحسن بن زياد يقول: إذا أتم مائة وعشرين سنة من مولده يحكم بموته، وعن أبي يوسف أنه قال: إذا قضى مائة سنة من مولده يحكم بموته[٣].

ويبدو أن تقدير أبي يوسف والحسن بن زياد بالمائة والمائة والعشرين يرجع إلى تقديرهما أقصى الأعمار، لأن الظاهر أن معظم الناس في زمانهما لم يكونوا يعيشون أكثر

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ينظر شرح السراجية: ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٣) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١١ / ٣٥، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ٣٢٣.

من مائة سنة أو مائة وعشرين سنة، وهذا خطأ، لأن نصب المقادير بالرأي لا يمكن أن يكون ولا يليق بالفقه، وإنما الذي يليق بالفقه هو التقدير بموت الأقران، لأن ما لم ينص عليه وأريد معرفته فطريقه في الشرع الرجوع إلى أمثاله، وقد وجد ذلك كقيم المتلفات ومهر مثل النساء فيحكم بموته إذا لم يبق أحد من أقرانه اعتباراً لحاله بحال نظائره، وإنما قدرت الوفاة بموت الأقران، لأن حياته كانت مؤكدة، فلما فقد استمرت باستصحاب الحال حتى يقوم الدليل على الوفاة، ولا دليل في مثل هذا المقام إلا موت الأقران وهذا هو الراجح، وقال بعضهم مال المفقود موقوف إلى اجتهاد الإمام في موته وهو مذهب للشافعي فإنه قال: وهذا لا يخرج عن تقدير موت الأقران[1].

**المسألة الرابعة عشرة:** إلى من يرجع المال الموقوف من مورثه الذي مات في مدة الانتظار؟

اختلف أبو يوسف والحسن بن زياد في المفقود إذا مات بعض ورثته قبل مضي مائة وعشرين سنة وخلف ورثة - فهل لهم شيء من مال المفقود " فعند أبي يوسف لم يكن لهم شيء من مال المفقود، وكان ماله للأحياء من ورثته، ويوقف للمفقود حصته من مال مورثه الذي مات في مدة الانتظار، فإن مضت المدة ولم يعلم خبر المفقود رد الموقوف إلى ورثة مورث المفقود، ولم يكن لورثة المفقود شيء منه. هذا ما قاله اللؤلؤي عن أبي يوسف.

وحكى الخبري عن اللؤلؤي أنه قال: إن الموقوف للمفقود وإن لم يعلم خبره يكون لورثته[2].

والراجح فيما يبدو قول الحسن بن زياد، لأن وارث المفقود المنتظر قد علم موته حقيقة، أما المفقود فحياته مؤكدة باستصحاب الحال حتى يقوم الدليل على الوفاة، فإن قام الدليل على موته قبل ذلك تقرر موته، ولم يعد مفقوداً لأن موته قد علم بدليل، وإن لم يكن على موته دليل عد حياً فنصيبه الموقوف له من مال وارثه الذي مات في مدة الانتظار يكون لورثته، لأنهم أولى به من ورثة مورث المفقود، لأنه توفي قبل الحكم بموت

---

(١) شرح السراجية: ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٣٢٣.

المفقود فلا حق لهم في ميراثه، وقد رجح الخبر قول الحسن بن زياد اللؤلؤي بقوله وهو الصحيح عندي "[١].

**المسألة الخامسة عشرة:** الاختلاف في ميراث المرتد بعد ردته.

اختلف الفقهاء في ميراث المال الذي يتركه المرتد إذا مات أو قتل على ردته، فذهب أبو حنيفة والحسن بن زياد اللؤلؤي إلى أن ما اكتسبه في حال إسلامه فهو لورثته المسلمين، وما اكتسبه في حال ردته يكون فيئاً، للمسلمين، ويوضع في بيت المال، وقد عللا قولهما: بأن المرتد قد زالت أملاكه بنفس الردة، وانتقلت إلى ورثته وهو مسلم، فحصل توريث المسلمين من المسلم، والمكتسب في حال ردته يكون فيئاً، لأنه بالردة زالت العصمة عن دمه، فكذلك العصمة عن ماله.

وذهب الصاحبان إلى أن ماله لورثته من المسلمين، لا فرق بين ما اكتسبه في حاله إسلامه، وما اكتسبه في حال ردته، لأن التوريث يستند إلى ما قبل ردته، فيكون كأن كسب الردة كسب الإسلام، إذ الردة هي سبب الموت، ولما كان السبب موتاً جعل موتاً حكماً، فكأن آخر جزء من أجزاء إسلامه أخذ بآخر جزء من أجزاء حياته، ولأن ردته ينتقل بها ماله، فوجب أن ينتقل إلى ورثته المسلمين، لا فرق في ذلك بين تليده وطريفه، فضلاً عن أن المرتد يجب أن يجبر على الرجوع إلى الإسلام فيحكم عليه في حق ورثته بأحكام الإسلام[٢]، وهذا القول مروي عن أبي بكر وعلي وابن مسعود - ﷺ -، وبه قال ابن المسيب وجابر بن زيد والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز وعطاء والشعبي والأوزاعي والثوري وأحمد وابن شبرمة[٣].

وذهب الشافعي إلى أن ماله يكون فيئاً يوضع في بيت مال المسلمين وهو الصحيح في مذهب أحمد، وهو قول ابن عباس وربيعة ومالك وابن أبي ليلى، وبه قال أبو ثور وابن المنذر وقد عللوا هذا القول بأن المرتد مات كافراً والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال

(١) المصدر نفسه: ٦ / ٣٢٣.

(٢) ينظر البناية في شرح الهداية، العيني: ٢ / ورقة / ٣٢٩ - ٣٣٠، وبحث مقارن في المواريث: ص ١٢٠ أ ١٢١.

(٣) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٣٠٠ - ٣٠١، وبحث مقارن في المواريث: ص ١٢٠ - ١٢١.

حربي لا أمان له فيكون فيئاً يوضع في بيت المال ليكون للمسلمين باعتبار أنه مال ضائع، وفي رواية أخرى عن أحمد أن ماله لأهل دينه الذي اختاره إن كان فيهم من يرثه وإلا فهو فيء للمسلمين يوضع في بيت المال شأنه في ذلك شأن كل مال لا وارث له مسلماً كان أو غير مسلم ما دام في دار الإسلام، وهذا هو مذهب داود لأنه كافر فيرثه أهل دينه[١].

ومن هنا نصل إلى أن المرتد إذا مات على ردته ففي ماله الذي يتركه أربعة مذاهب:

الأول - أن ما اكتسبه في الإسلام يكون لورثته المسلمين، وما اكتسبه في ردته يكون فيئاً للمسلمين، وبهذا قال أبو حنيفة والحسن بن زياد اللؤلؤي.

الثاني - أن جميع ما اكتسبه في الحالين يكون لورثته المسلمين، وبهذا قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن.

الثالث - أن جميع ما اكتسبه فيء يوضع في بيت مال المسلمين وبهذا قال مالك والشافعي وأحمد في رواية.

والرابع - أن جميع ما اكتسبه لأهل دينه الذي اختاره وهو مذهب داود رواية عن أحمد.

ويغلب على الظن أن أرجح هذه الآراء هو ما ذهب إليه الشافعي من أن جميع ماله يوضع في بيت مال المسلمين لظاهر قوله - ﷺ - «لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر»[٢] وقوله: «لا يتوارث أهل ملتين شتى»[٣] ولأنه كافر فلا يرثه المسلم كالكافر الأصلي[٤] وهو قول ابن عباس ومالك وابن أبي ليلى وأبي ثور وابن المنذر وأبي حنيفة والحسن بن زياد في شطر من قولهم " إن ما اكتسبه في ردته يكون فيئاً للمسلمين ".

ويليه في الرجحان قول أبي حنيفة والحسن بن زياد اللؤلؤي وهو مذهب وسط بين

---

(١) ينظر المرجعين السابقين، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٥ / ورقة / ٣٢٩ - ٣٣٠، والمسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي لأحمد فتحي بهنسي: ص ١٠٠ - ١٠١، طبع دار القلم ١٩٦١.

(٢) شرح السراجية: ص ٧٤، وقد روى الحديث البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل عن أسامة، الفتح الكبير: ٣ / ٣٦١.

(٣) المصدر السابق، وقد روى الحديث أحمد وداود وابن ماجة عن ابن عمرو. الفتح الكبير: ٣ / ٣٥٤.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٥٤.

المذهبين الثاني والثالث لأنهما يعتبران حكم موت المرتد إلى وقت ردته، حيث صار هالكاً بالردة، فهذا أسندوا التوريث فيما اكتسبه في زمان إسلامه إلى قبيل ردته لأنه كان موجوداً في ملكه حينئذٍ فيكون توريثاً للمسلم من المسلم وهو ما ذهب إليه الصاحبان.

أما ما اكتسبه في ردته فلا يمكن إسناده إلى زمان إسلامه حيث لم يكن موجوداً في ملكه حينئذٍ، فلو قضى به لورثته لكان توريثاً للمسلم من غير المسلم فلا يجوز ولهذا قالا: إن ما اكتسبه في حال ردته يكون فيئاً للمسلمين، ويوضع في بيت المال، وهو موافق لما ذهب إليه الشافعي.

أما المذهب الرابع الذي يرى أن ماله لأهل دينه الذي اختاره فيتوجه عليه بأنه لا يقر على الردة التي انتقل إليها، فليس له حكم غير المسلم الأصلي، ولهذا لا يرثهم ولا يرثونه كغيرهم من أهل الأديان، وفضلاً عن هذا فإن توريث ما تركه من مال إلى أهل دينه الذي انتقل إليه فيه تمكين لهم على حرب المسلمين وإضعاف لشوكتهم لهذا كان هذا المذهب أضعف المذاهب وأحقها بالبطلان في رأيي.

**المسألة السادسة عشرة:** الاختلاف في قضاء ديون المرتد وكما اختلف أئمة الأحناف في ميراث المرتد بعد ردته، اختلفوا في قضاء ديونه، فذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن ديون المرتد تقضى من كسب الإسلام والردة جميعاً، لأن كل ذلك عندهما ميراث.

وذهب أبو حنيفة فيما رواه عنه أبو يوسف إلى أنها تقضى من كسب الردة فإن لم يف به قضى الباقي من كسب الإسلام.

وفي رواية الحسن بن زياد عنه: أنها في كسب الإسلام إلا ألا يفي به فيقضى الباقي من كسب الردة.

وقال الحسن بن زياد: دين الإسلام في كسب الإسلام ودين الردة في كسب الردة وبهذا قال زفر أيضاً[1].

وعن أحمد بن حنبل أن المرتد إذا قتل أو مات على ردته فإنه يبدأ بقضاء دينه وأرش

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ١٣٧ بتصرف يسير، وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٥ / ١٤٢، والمسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي لأحمد فتحي بهنسي: ص ٩٩، طبع دار القلم ١٩٦١ القاهرة.

جنايته ونفقة زوجته وقريبه لأن هذه الحقوق لا يجوز تعطيلها وما بقي من ماله فهو فيء يجعل في بيت المال[١].

وعند الشافعية يقضى منه دين لزمه قبل الردة بإتلاف أو غيره أو في الردة. أما على بقاء ملكه فظاهر وأما على زواله فالردة لا تزيد على الموت.

والدين عندهم مقدم على حق الورثة فعلى حق الفيء أولى ومن ثم لو مات مرتداً وعليه دين وفي ثم ما بقى فيء " أي لبيت المال " وظاهر كلامهم انتقال جميع المال لبيت المال متعلقاً به الدين.

كما أنه لا يمنع انتقال جميع التركة للوارث وهو الأرجح وإن ادعى بعضهم أنه لا ينتقل إليه إلا ما بقى وينفق عليه منه مدة الاستتابة كما يجهز الميت من ماله وإن زال ملكه عنه بموته.

والأرجح عندهم بناء على زوال ملكه أنه يلزمه غرم إتلافه فيها كمن حفر بئراً تعدياً فإنه يضمن ما تلف بها بعد موته ونفقة زوجات وقف نكاحهن أو نفقة أقاربه من أصول وفروع.

والرأي الأخر لا يلزمه ذلك بناء على زوال ملكه.

ولو أوصى قبل الردة ومات مرتداً بطلت وصيته أيضاً وبيعه ونكاحه وهبته ورهنه وكتابته من كل ما لا يقبل الوقف لعدم قبوله للتعليق[٢].

ويبدو أن الراجح هو ما رجحه كل من الكاساني والزيلعي وهو قول أبي حنيفة على رواية الحسن بن زياد، قال الكاساني: " والصحيح رواية الحسن لأن دين الإنسان يقضى من ماله لا من مال غيره، وكذا دين الميت يقضى من ماله لا من مال وارثه، لأن قيام الدين يمنع زوال ملكه إلى وارثه بقدر الدين، لكون الدين مقدماً على الإرث فكان قضاء دين كل ميت من ماله لا من مال وارثه، وماله كسب الإسلام فأما كسب الردة فمال جماعة المسلمين، فلا يقضى منه الدين إلا لضرورة، فإذا لم يف به كسب الإسلام من

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٨ / ١٢٨.

(٢) ينظر نهاية المحتاج ٧ / ٣٩٨.

الضرورة فيقضى الباقي منه[١].

**المسألة السابعة عشرة:** إذا كان الشخص بعضه حراً فإنه يرث ويورث.

اختلف الفقهاء في الشخص إذا أعتق بعضه هل يكون وارثاً وموروثاً، فذهب أبو حنيفة إلى أن الشريك الذي لم يعتق حصته من العبد استسعى العبد فله من تركته سعايته وله نصف ولائه، وإن كان أغرم الشريك قيمة ما أتلفه عليه فولاؤه كله للذي أعتق بعضه أي أن معتق البعض عنده بمنزلة المملوك ما بقي عليه درهم، لكنه لا يعود إلى الرق بأي حال. وذهب أبو يوسف ومحمد و الحسن بن زياد: إلى أنه كالحر في توريثه والإرث منه وكذا في جميع أحكامه وهو قول ابن عباس، وبه قال الحسن البصري وجابر بن زيد والشعبي والنخعي والحكم وحماد وابن أبي ليلى والثوري ويحيى بن آدم وداود.

وذهب مالك والشافعي في القديم إلى أنه لا يرث ولا يورث، وأحكامه أحكام العبد وهذا قول زيد بن ثابت، فقد جعلوا ماله لمالك باقيه.

وذهب الشافعي في الجديد إلى أن ما كسبه بجزئه الحر فهو لورثته، لكنه لا يرث من غيره، فإن كان نصفه حراً حين مات كان لورثته نصف ما يتركه وهكذا وبه قال طاوس وعمرو بن دينار وأبو ثور.

وقال أحمد بن حنبل إنه يرث ويحجب على مقدار ما فيه من الحرية، وهو قول علي وابن مسعود – رضي الله عنهما –، وبه قال عثمان البتي وحمزة الزيات وابن المبارك وأهل الظاهر[٢].

ويبدو أن أرجح الآراء هو قول الإمام أحمد لما رواه ابن عباس أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في العبد يعتق بعضه: " يرث ويورث على قدر ما عتق منه "[٣]، ولقوله فيما رواه عكرمة عن ابن عباس: «المكاتب يعتق بقدر ما أدى، ويقام عليه الحد بقدر ما عتق منه، ويرث قدر ما عتق منه»[٤].

كما أنه وسط بين المذهبين الأول والثاني فهو ليس كالمذهب الأول القائل بأن معتق

---

(١) ينظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ١٣٩، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٥ / ١٤٢، والمسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي: ص ٩٩.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٦٩ – ٢٧٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٧٠.

(٤) المحلى، ابن حزم: ٩ / ٢٢٧، والفتح الكبير: ٣ / ٢٥٨.

البعض يبقى بمنزلة المملوك ما بقي عليه درهم كما قال أبو حنيفة - رحمه الله-، وليس كالمذهب الثاني الذي يجعل معتق البعض كالحر في توريثه، والإرث منه، وكذا في جميع أحكامه، كما قال الحسن بن زياد وأبو يوسف ومحمد.

**المسألة الثامنة عشرة:** الاختلاف في ثبوت النسب في حق الميراث بإقرار وارث واحد.

اتفق الفقهاء على أن الورثة إذا أقروا بوارث فإن نسبه يثبت من المقر عليه وهو المورث، ويشارك الورثة في الميراث فيأخذ الوارث المقر له نصيبه الشرعي سواء كان الورثة المقرون اثنين أو أكثر أو كان الميراث منحصراً في واحد هو كل الورثة.

فلو مات عن ابنين وأقر بأخ ثالث لهما من المتوفى اقتسموا التركة أثلاثاً وكذلك لو خلف ابنا فأقر هذا الابن بابن آخر كان لكل منهما نصف التركة وهكذا، والدليل على ذلك أن الإقرار حجة على المقر فيعامل بمقتضى إقـــراره شرعاً ما لم يوجد ما يكذبه بيقين.

أما ثبوت نسبه من المقر إذا كان واحداً فقد اختلفوا في ذلك.

فقال أبو حنيفة ومحمد: " لا يثبت النسب في حق الميراث بإقرار وارث واحد، وإنما يثبت بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين من الورثة.

وقال أبو يوسف والحسن بن زياد والشافعي كل من يحوز الميراث يثبت النسب بقوله وإن كان واحداً[١] وبهذا أخذ الكرخي[٢] وأحمد وطائفة من العلماء[٣].

وجه قول أبي يوسف والحسن بن زياد والشافعي - رحمهم الله-: إن إقرار الواحد مقبول في حق الميراث فيكون مقبولاً في حق النسب وكذلك استدلوا بما روي عن عبد بن زمعة أنه ادعى نسب وليدة أبيه، وقال هذا أخي ولد على فراش أبي فقبل النبي - ﷺ - قوله وأثبت النسب[٤].

---

(١) نتائج الأفكار: ٧ / ٢٠.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٣) بحث مقارن في المواريث: ص ١٣١.

(٤) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٢٨ / ١٨٦ - ١٨٧، ونيل الأوطار، للشوكاني: ٦/٢١٠.

وأما وجه قول أبي حنيفة ومحمد فهو أن الإقرار بالأخوة إقرار على غيره، لما فيه من حمل نسب غيره على غيره، فكان شهادة وشهادة الفرد غير مقبولة، بخلاف ما إذا كانا اثنين فصاعداً، لأن شهادة رجلين أو رجل وامرأتين في النسب مقبولة، وأما في حق الميراث فإقرار الوارث الواحد بوارث يصح ويصدق في حق الميراث، بأن أقر الابن المعروف بأخ، وحكمه أنه يشاركه فيما في يده من الميراث، لأن الإقرار بالأخوة إقرار بشيئين النسب واستحقاق المال والإقرار بالنسب إقرار على غيره وذلك غير مقبول، لأنه دعوى في الحقيقة أو شهادة والإقرار باستحقاق المال إقرار على نفسه وأنه مقبول، ومثل هذا جائز "[1].

والظاهر فيما يبدو قول من يجعل الإقرار بمنزلة الشهادة، ولما كانت شهادة الفرد غير مقبولة لذا لا يقبل إقراره بقوله إذا كان واحداً، بخلاف ما إذا كان المقر اثنين فصاعداً لأن شهادة رجلين أو رجل وامرأتين في النسب مقبولة.

وأما ما استدل به أبو يوسف والحسن والشافعي من حديث عبد ابن زمعة فيرد عليه كلام يطول شرحه، ومن أراد الإطلاع عليه فليراجعه في نيل الأوطار[2].

**المسألة التاسعة عشرة:** الاختلاف في كيفية توريث ذوي الأرحام[3]:

اتفق أئمة الأحناف القائلون بتوريث ذوي الأرحام على أن مرتبتهم في الميراث تأتي بعد الرد على أصحاب الفروض النسبية - وهم من عدا الزوجين - فهم لا يرثون إلا إذا لم يكن للميت أحد من العصبة أو أصحاب الفروض النسبية ولكنهم اختلفوا في كيفية توريثهم.

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وعيسى بن أبان إلى أن توريث ذوي

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني: ٧ / ٢٣٠، وينظر نتائج الأفكار ٧ / ٢٠.

(٢) ج ٦ / ٢١٠ أ ٢١٢.

(٣) ذوو الأرحام وأولو الأرحام يطلق كل منهما في اللغة على الأقارب الذين تربطهم الأرحام وبهذا يكون معناهما واحداً يشمل كل الأقارب مهما تكن درجات توريثهم. وأما اصطلاح الفرضيين فذووا الأرحام هم الأقارب الذين ليسوا بأصحاب فروض ولا عصبة وذلك كأولاد البنات وأولاد الأخوات وبنات الأخوة والجد غير الصحيح والجدة غير الصحيحة والخال والخالة وغير هؤلاء من قريب ليس عصبة ولا صاحب فرض.

الأرحام كتوريث العصبات، يستحق الواحد منهم جميع المال عند الانفراد، وعند اجتماعهم يرجح بعضهم بعضاً بقرب الدرجة من الميت ثم بقوة القرابة فيحجب الأقرب منهم الأبعد والأقوى في القرابة يحجب الأضعف فيها، كما هو الشأن في العصبات، ولأنهم يرثون على سبيل العصوبة والقرابة النسبية، وليس لهم سهم مقدر كما في العصبات، فوجب قياسهم على العصبة الحقيقة، وفي العصبة الحقيقية يكون الترجيح تارة بالجهة وتارة بقرب الدرجة وأخرى بقوة القرابة كما في تقديم الأبوة على البنوة فكذلك فيما فيه معنى العصوبة يثبت التقديم بالجهة وبقرب الدرجة وكذلك بقوة القرابة وقد سموا بأهل القرابة لأنهم يقدمون في الميراث الأقرب فالأقرب.

وذهب الحسن بن زياد إلى أن كل واحد من ذوي الأرحام ينزل منزلة من يدلي به من أصحاب الفروض أو العصبات فينزل ابن البنت أو بنت البنت منزلة البنت وبنت الأخ منزلة الأخ، وبنت الأخت منزلة الأخت. وهكذا كل فرع ينزل منزلة أصله فيرث ما كان يرثه ذلك الأصل، وبهذا قال علقمة والشعبي ومسروق ونعيم بن حماد وأبو عبيدة القاسم بن سلام وشريك، وقد سمي هؤلاء بأهل التنزيل.

وهناك جماعة ثالثة تذهب إلى التسوية في الإرث بين ذوي الأرحام جميعاً فلا فرق بين الأقرب والأبعد والذكر والأنثى في الاستحقاق ومن أجل هذه التسوية سميت هذه الجماعة بأهل الرحم وقد اندثر هذا المذهب ولم يبق له أي أثر في التطبيق لبعده عن القياس فانحصر العمل بالمذهبين: الأول مذهب أهل القرابة، والثاني: مذهب أهل التنزيل[1].

وقد زعم كل فريق أن مذهبه موافق لما نقل عن الصحابة - ﷺ-، والمنقول عن الصحابة في هذا الباب ثلاث مسائل أذكر إحداها وهي ما ذكره إبراهيم النخعي عن علي - رضي الله عنه - فيمن مات وترك عمة وخالة أن المال بينهما أثلاثاً الثلثان للعمة والثلث للخالة.

فأهل التنزيل وهم الحسن بن زياد ومن معه يدعون أن ذلك موافق لمذهبهم لأن العمة تدلى بالأب فأنزلها منزلة الأب، والخالة تدلى بالأم فأنزلها منزلة الأم، وأهل القرابة يدعون أن هذا موافق لمذهبهم من اعتبار القرب فإن العمة قرابتها قرابة الأب والأبوة تستحق بالفرضية وبالعصوبة والخالة قرابتها قرابة الأم والأمومة تستحق بالفرضية دون

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٤.

العصوبة فلهذا جعلنا المستحق بقرابة الأب ضعف المستحق بقرابة الأم.

ومن ذلك ما روى الشعبي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - في ابنة ابنة وابنة أخت أن المال بينهما نصفان فذلك دليل على أن مذهبه مثل مذهب أهل التنزيل.

وروى الشعبي عن علي - رضي الله عنه - أن مذهبه كمذهب أهل القرابة.

وجه أهل التنزيل أن سبب الاستحقاق لا يمكن إثباته بالرأي، ولا نص هنا من الكتاب والسنة أو الإجماع على أن سبب الاستحقاق مهم، فلا طريق سوى إقامة المدلى مقام المدلى به في الاستحقاق ليثبت به الاستحقاق بالسبب الذي كان ثابتاً للمدلى به ألا ترى أن من كان منهم ولد عصبة أو صاحب فرض فإنه يقدم على من ليس بعصبة ولا صاحب فرض، وما كان ذلك إلا باعتبار المدلى به[1].

ويؤيدهم في ذلك فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقد روى عنه أنه ورث خالة وعمة ولم يكن ثمة ورثة غيرهما فأعطى العمة الثلثين وأعطى الخالة الثلث، وأن ابن مسعود ورث ابنة بنت وبنت أخت فجعل المال بينهما نصفين، فحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - يدل على أن النظر في توريث ذوي الأرحام لا يكون إلى أشخاصهم إنما يكون إلى من يدلون به من صاحب فرض أو عصبة، والعمة تدلي بالأب، والخالة تدلي بالأم فيكون الميراث بين الأب والأم، وفتوى ابن مسعود تؤكد ذلك التفسير[2].

وأرى أن أذكر بعض الأمثلة الخلافية بين أهل التنزيل وأهل القرابة لتظهر ثمرة هذا الاختلاف جلية لكل باحث:

المثال الأول - لو ترك ابنة ابنة، وابني ابنة فعلى قولي أبي حنيفة ومن معه من أهل القرابة - المال بينهم أثلاثاً.

وعلى قول الحسن بن زياد ومن معه من أهل التنزيل يقسم المال نصفين لابنة الابنة، ونصف لابني الابنة ثم ينتقل إلى رفع كل أصل.

---

(١) ينظر المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ٤ - ٥، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٣١ - ٢٣٢، وشرح السراجية: ص ٢٧٤ - ٢٧٦.

(٢) أحكام التركات والمواريث، لمحمد أبي زهرة: ص ٢٤٥، نشر دار الفكر العربي، وينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٣٢.

المثال الثاني – لو ترك ابنة وعشر بنات ابنة فعلى قول أبي حنيفة ومن معه من أهل القرابة المال بينهن على أحد عشر سهماً.

وعلى قول الحسن بن زياد ومن معه من أهل التنزيل: المال بينهن عشرون سهماً لبنات الابنة عشرة لكل واحدة منهن سهم واحد، ولابنة الابنة عشرة سهام.

المثال الثالث – لو ترك ابنة ابنة وبنتي ابنة أخرى وثلاث بنات ابنة ثالثة فالمال عند الإمام وغيره من أهل القرابة بينهن أسداساً بالسوية.

وعند الحسن بن زياد وغيره من أهل التنزيل يقسم المال بينهن أثلاثاً، ثلث لابنة الابنة، وثلث لابنتي الابنة مناصفة، وثلث لبنات الابنة أثلاثاً بالسوية إلى غير ذلك من الأمثلة المذكورة في المبسوط[١].

فالحسن بن زياد في هذه الأمثلة لا ينظر إلى الموجودين من ذوي الأرحام، بل ينظرون إلى الذين يدلي هؤلاء بهم من أصحاب الفروض أو العصبات، ومن هنا اعتبر مذهب أهل التنزيل الذي ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح، لأن كل واحد من ذوي الأرحام يأخذ نصيب أصله الذي أدلى به، وهذا أعدل في رأيي من مذهب أهل القرابة، ولهذا أخذ بهذا المذهب الإمام أحمد وأكثر الشافعية والمالكية وجمهور العلماء.

**المسألة العشرون:** في توريث أعمام الأب لأم وعماته وأخواله وخالاته من ذوي الأرحام.

من المتفق عليه لدى الفرضيين أن هذا الصنف لا يرث إلا إذا انعدم من عدا الزوجين من أصحاب الفروض، وانعدمت العصبة والأصناف الثلاثة: البنوة والأبوة والأخوة، فإذا توافر هذا الانعدام، فأما أن يوجد واحد من هذا الصنف فقط أو أن يوجد مع أحد الزوجين فإن كان الأول استحق هذا الواحد جميع المال، وإن كان الزوجين فإن كان الأول استحق هذا الواحد جميع المال، وإن كان الثاني أخذ الباقي من التركة بعد نصيب أحد الزوجين، وقد روي ذلك عن جميع من ورث ذوي الأرحام[٢].

وأما أن يتعدد فإذا كان من جانب الأب أو من جانب الأم أو من الجانبين جميعاً فلا

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ٣٠ / ١١، ص ١٤.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٢٣٧.

رواية عن الإمام وأصحابه في ظاهر الرواية، ولذلك اختلف المشايخ فيه:

فذهب الحسن بن زياد إلى أن الحكم في ميراثهم كالحكم في ميراث أعمام الميت وأخواله وخالاته وهذا ما رجحه الزيلعي بقوله: " والصحيح ما روي عن الحسن بن زياد وأبي سليمان الجوزجاني: أن الحكم فيها كالحكم في أعمام الميت وأخواله وخالاته، حتى إنه إذا اجتمع الصنفان يجعل الثلثان لقرابة الأب والثلث لقرابة الأم ثم ما أصاب قرابة الأب يقسم بينهم على حسب ما يقسم بينهم لو انفردوا "[١] ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١ - لو توفي رجل عن عمة شقيقة وخال لأم فللعمة الثلثان وللخال الثلث.

٢ - لو توفي رجل عن عمة لأم وعم لأم، وخال شقيق، وخالة شقيقة يكون لقرابة الأب الثلثان يقسم بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ولقرابة الأم الثلث يقسم كذلك.

**المسألة الحادية والعشرون:** رجل قذف زوجته في صحته ولاعنها في مرضه ثم مات أترثه أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك فذهب الحسن بن زياد والشافعي وأحمد إلى أنها لا ترثه، وذهب أبو يوسف وأحمد في رواية إلى أنها ترثه[٢].

ويبدو أن رأي الحسن ومن معه بعدم توريث الزوجة هو الظاهر، لأن الزوج لم يكن فاراً حيث لم يقذفها في مرضه الذي مات فيه حتى يكون فاراً ولو كان قد قذفها في المرض الذي مات فيه لاستحقت الميراث، لأنه يعتبر فاراً من الميراث فيعامل بنقيض مقصوده، ولما كان الأمر بخلاف ذلك فلا ترثه وهذا هو الراجح في نظري.

**المسألة الثانية والعشرون:** الاختلاف في صحة الوصية بنصيب وارث غير معين.

اختلف الفقهاء فيمن أوصى بنصيب وارث من غير تعيين.

فذهب الحسن بن زياد اللؤلؤي إلى الجواز وبهذا قال مالك وأهل المدينة وابن أبي ليلى وزفر وداود وأحمد بن حنبل.

وذهب أبو حنيفة والصاحبان إلى عدم الجواز، وبه قال أصحاب الشافعي، وقد عللوا

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي: ٨ / ٥٨١.

(٢) ينظر المغني، ابن قدامة: ٦ / ٣٣٥.

قولهم بأنه أوصى بما هو حق للابن فلم يصح كما لو قال بدار ابني أو بما يأخذه ابني.

أما وجه قول الحسن ومن معه " فلأنه أمكن تصحيح وصيته بحمل لفظه على مجاز، فيصح كما لو طلق بلفظ الكناية أو أعتق ؛ وذلك بأن أمكن تقدير حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، فكأنه قال بمثل نصيب وارثي، ولأنه أوصى بجميع ماله صح، وإن تضمن ذلك الوصية بنصيب وراثه كلهم "[١].

والقاعدة المقررة أن إعمال اللفظ أولى من إهماله، ما دامت الجهة يبتغى منها وجه الله، فيكون كمن أوصى بمثل نصيب أحد ورثته ولم يسمه.

وفي هذه الصورة تقسم التركة على الورثة الموجودين بالسهام وبعد معرفة سهام كل واحد منهم لا يخلو: إما أن يكون الورثة متساوين في الأنصباء، أو غير متساوين يزاد على مجموع السهام مثل سهام أحد الورثة، فلو أوصى لابن أخيه بمثل نصيب وارث ومات عن بنتين وأخت شقيقة، وترك ١٢٠ فداناً، فإن التركة تقسم أولاً بالسهام على الورثة فيكون للبنتين الثلثان فرضاً، وللأخت الباقي وهو الثلث تعصيباً، فأصل المسألة من ثلاثة للأخت سهم، ولكل من البنتين سهم، ثم يزاد على سهام الفريضة سهم للموصى له، فيكون مجموع السهام أربعة، فتقسم التركة على هذا الأساس، فيأخذ الموصى له ربعها، ومقداره ثلاثون فداناً ويأخذ كل وارث ثلاثين فداناً.

أما إذا كان الورثة غير متساويين في الأنصباء فيزداد الموصى له مثل نصيب أقلهم سهاماً، وذلك كأن يوصي لابن أخيه بمثل نصيب وارث غير معين ويموت عن زوجة وبنتين، وأخت شقيقة فتقسم المسألة أولاً بين الورثة بالسهام: للزوجة الثمن، وللبنتين الثلثان، وللأخت الباقي، وأصل المسألة من (٢٤).

للزوجة ٣ سهام (الثمن) وللبنتين ١٦ سهماً (الثلثان) لكل منهما (٨) سهام وللأخت (٥) سهام الباقي تعصيباً.

ثم يزاد عليها مثل نصيب أقلهم سهاماً ليكون للموصى له وهو نصيب الزوجة، فيصير مجموع السهام ٢٧، وتقسم التركة على هذا المجموع. فلو ترك ٥٤٠ فداناً حلت

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٦ م ٢٣، وينظر شرح قانون الوصية، للشيخ محمد أبي زهرة: ص ١٢٨، مطبعة الاعتماد بمصر نشر مكتبة الانجلو المصرية.

المسألة على النمط الآتي:

٥٤٠ ÷ ٢٧ = ٢٠ فداناً السهم الواحد.

٣٠ × ٢ = ٦٠ فداناً نصيب الزوجة.

٣٠ × ٢ = ٦٠ فداناً نصيب الموصى له.

٢٠ × ١٦ = ٣٢٠ نصيب البنتين تقسم بينهما بالتساوي.

٥٤٠ — ٤٤٠ = ١٠٠ فدان نصيب الأخت الشقيقة تعصيباً.

**المسألة الثالثة والعشرون:** الاختلاف في زمن إجازة الورثة للوصية بالثلث فأكثر.

اختلف الفقهاء الذين أجازوا الوصية للوارث فيمن أوصى بالثلث فأكثر لبعض ورثته حال حياته فأجازه الباقون، أتجوز وصيته أم لا؟

ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن والشافعي وأحمد إلى أنه لا تجوز وصيته حتى يجيزها الورثة بعد الموت، وروي ذلك عن ابن مسعود وهو قول شريح وطاوس والحكم والثوري.

وذهب ابن أبي ليلى وعثمان البتي والأوزاعي والحسن البصري وعطاء وحماد وعبد الملك بن يعلى والزهري إلى أنها جائزة لأن الحق للورثة، فإذا رضوا بإسقاط حقهم فليس لهم أن يرجعوا في الوصية بعد الموت، كما لو رضي المشتري بالعيب.

وذهب مالك إلى أن كل وارث بائن عن الميت كالولد الذي افترق عن أبيه، والأخ، وابن العم - ليس له أن يرجع لأنه ليس في عياله.

وأما من كان في عياله كامرأته وبناته وغيرهم ممن لم يفارقوه، فلهم أن يرجعوا وبهذا قال الليث بن سعد(١).

يتضح من هذا أن إجازة الوصية عند الحسن بن زياد لا تعتبر إلا بعد موت الموصي لأنه وقت ثبوت الحق للورثة المجيزين، وهذا هو الراجح في رأيي، لأن الوصية ما هي إلا تصرف مضاف إلى ما بعد موت الموصى، فإجازتهم لها قبل موته لا أثر لها عندهم، لأن هذه الإجازة منصبة على مال لم يمتلكوه بعد، وفضلاً عن هذا فإن قبول الورثة الباقين للوصية ربما لم يكن قبولاً صادراً عن رضا نفس وطيب خاطر، بل صادر عن خوف من

---

(١) ينظر أحكام: ٢ / ٩٨ - ٩٩، والمغني، ابن قدامة: ٦ / ١٤.

سطوة المورث أو حياء منه لذا يجب على من أجازها منهم قبل موت الموصي - إن لم يرجع في إجازته لأنها غير عاملة في شيء لم يستحقه بعد - أو يجيزها بعد موته، وقد انتصر لهذا الرأي ابن قدامة الحنبلي فقال: ومالنا أنهم أسقطوا حقوقهم فيما لم يملكوه، فلم يلزمهم كالمرأة إذا أسقطت صداقها قبل النكاح، أو أسقط الشفيع قبل البيع(١).

**المسألة الرابعة والعشرون:** الاختلاف في توزيع الغلة بين الموقوف عليهم إذا كانوا فقراء ومساكين.

اتفق الأئمة الأحناف على أن قسمة غلة الوقف بين مستحقيه منوطة بما نص عليه الواقف في كيفية توزيعه.

فإن نص في كتاب وقفه على أن الغلة تقسم بين المستحقين بالسوية تقسم بينهم بالسوية، وإن نص على التفاضل بنسب معينة تقسم بينهم كما نص، وإن سكت عن بيان كيفية التوزيع تقسم الغلة بينهم بالتساوي، لأن يعتبر رغبة في التسوية بينهم.

وقد اختلف أبو حنيفة وتلميذه الحسن بن زياد في حصة الفقراء والمساكين أهو سهم واحد أو سهمان؟ فقد جاء في أحكام الأوقاف: " أرأيت هذا الذي الدار أو الأرض في يده لـــو قال في صحته: إن رجلاً وقفهـــا على قوم بأعيانهم أو قال على هؤلاء القـــوم - كقوم سماهم - وعلى الفقراء والمساكين، أو قال: وقفها ذلك الرجل علي وعلى ولدي وولد ولدي أبداً ما تناسلوا، قال: إذا أقر بذلك لقوم بأعيانهم وللفقراء والمساكين كان الوقف جائزاً، وكانت الغلة للقوم الذين سماهم على عددهم، ويكون للفقراء والمساكين سهمان هذا ما رواه محمد بن الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - في الفقـــراء والمساكين أن لهم سهمين وأما على قول الحسن بن زياد فإن للفقراء والمساكين سهماً واحداً "(٢).

وجاء أيضاً " إن شهد أحدهما أنه أقر عنده أنه وقفها على الفقراء والمساكين، وشهد الآخر على إقراره بأنه وقفها على الفقراء قال يحكم عليه بالوقف على الفقراء في قول الحسن بن زياد من قبل أنه قال للفقراء والمساكين سهم واحد ومن قال للفقراء

---

(١) المغني، ابن قدامة: ٦ / ١٤.

(٢) أحكام الأوقاف، للخصاف: ص ١٩٨، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـــ - ٩٠٤ م.

والمســاكين سهمــان جعل نصفها وقفاً على الفقراء وأبطل الوقــف على النّصف الآخر "[١].

وجاء أيضاً: إن وقفت وقتاً ثبت على ما شهد به أصحاب الوقت الأول من قبل أن الوقف يثبت بشهادة الأولين والشهادة الثانية باطلة لأن من وقف وقفاً ليس له أن يغيره عن حاله الأولى إلا أن يكون قد اشترط ذلك في عقد الوقف، وإن لم توقت البينتان وقتاً حكمت بأنها وقف، وقسمت الغلة بين الفقراء والمساكين وبين القرابة، فضربت للفقراء والمساكين بجميع الغلة، وضربت للقرابة بعددهم فإن كانت القرابة عشرة أنفس.

ففي شهادة الذين شهدوا للقرابة قد شهدوا أن الغلة بين الفقراء والمساكين سهمان، وللقرابة عشرة أسهم، فيضرب للقرابة بخمسة أسداس الغلة بينهم على أحد عشر سهماً، للفقراء والمساكين ستة أسهم وللقرابة خمسة أسهم من أحد عشر سهماً هذا ما رواه محمد ابن الحسن " عن الإمام أبي حنيفة " أنه قال: للفقراء والمساكين سهمان، وقال الحسن بن زياد: للفقراء والمساكين سهم واحد[٢].

ويرجع الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وتلميذه الحسن بن زياد في عد الفقراء والمساكين صنفاً واحداً أو صنفين إلى الخلاف في معناهما قال أبو جعفر الطبري: "اختلف أهل التأويل في صفة الفقير والمسكين فقال بعضهم: الفقير هو المحتاج المتعفف عن المسألة، والمسكين هو الصحيح الجسم، وقال آخرون: الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين من لم يهاجر من المسلمين وهو محتاج، وقال آخرون: الفقير هو ذو الزمانة من أهل الحاجة، والمسكين هو الصحيح الجسم إلى غير ذلك من الأقوال التي تنيف على التسعة.

قال ابو جعفر: وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال: الفقير هو ذو الفقر والحاجة، ومع حاجته يتعفف عن مسألة الناس والتذلل لهم في هذا الموضع، والمسكين هو المحتاج المتذلل للناس بمسألتهم[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٤، ٢٩٧.

(٣) تفسير الطبري - ١٤ / ٣٠٥ - ٣٠٨، تحقيق محمود محمد شاكر طبع دار المعارف بمصر.

وواضح من هذا أن كلاً من الفريقين الفقراء والمساكين فقير وأنه لم يعط إلا بصفة الفقر والحاجة ولهذا عدهما الحسن بن زياد وأبو يوسف(١) وابن القاسم وسائر أصحاب مالك صنفاً واحداً(٢) حيث لا فرق بينهما في المعنى وإن افترقا في الاسم.

أما الراجح فهو قول أبي حنيفة في عدهما صنفين، لأن ظاهر اللفظ يدل على أن المسكين غير الفقير، وأنهما صنفان يشتركان في الفقر إلا أن أحدهما أشد فقراً من الآخر ويؤيد ذلك آية الزكاة حيث عطف أحدهما على الآخر، والعطف يقتضي المغايرة كما هو معروف لدى النحاة، وفائدة هذا الاختلاف لا تظهر إلا في الوقف والوصية والنذر، ولتوضيح ذلك اجتزئ بذكر هذا المثال:

لو وقف رجل ثلث ريع عمارته البالغ ٨٠٠ جنيه سنوياً على زيد وخالد وإبراهيم والفقراء والمساكين.

فعلى قول أبي حنيفة الغلة أخماساً لكل واحد منهم الخمس ومقداره ٨٠٠ × ١ / ٥ = ١٦٠ جنيهاً على اعتبار الفقراء والمساكين صنفين، وعلى قول الحسن بن زياد تقسم الغلة أربعاً فيكون حصة كل منهم مائتي جنيه على اعتبار الفقراء والمساكين صنفاً واحداً فيصيبهم سهم واحد ومقداره مائتا جنيه تقسم بينهما بالتساوي.

ومن آراء الحسن بن زياد في الوقف أن المريض إذا أقر في مرضه بأن رجلاً وقف هذه الأرض التي بيديه على الفقراء والمساكين لم تكن من جميع المال بل تكون وقفاً من ثلث مال المقر إن كان له مال وإن لم يكن له مال غيرها كان ثلثها وقفاً على الفقراء والمساكين وثلثاها لورثته، والسبب في ذلك أنه لم يقر بأنها وقف على إنسان بعينه.

أما لو قال المريض: إن رجلاً وقفها على فلان بن فلان ومن بعده على المساكين كان إقراره بذلك جائزاً، وتكون الأرض موقوفة على ذلك الرجل الذي سماه ومن بعده على المساكين كان إقراره بذلك جائزاً، وتكون الأرض موقوفة على ذلك الرجل الذي سماه ومن بعده على المساكين، وكذلك إن سمى المريض جماعة إقراره بذلك جائزاً على ما

---

(١) التحرير شرح الجامع الكبير: ٤ / ورقة / ١١٢٥، والبناية في شرح الهداية، العيني: ٣ / ورقة / ١١٠.

(٢) تفسير القرطبي: ٤ / ٣٠٠٩.

أقر به أي أن الأرض تكون موقوفة على فلان ما دام حياً، فإذا مات فلان رجع ثلثاها إلى ورثته، وكان ثلثها وقفاً على المساكين[١].

**المسألة الخامسة والعشرون:** إذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه أيصدق أم لا؟

اختلف الفقهاء في تصديق دعوى الوصي بعد بلوغ اليتيم أنه دفع المال إليه فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه يصدق وكذلك لو قال أنفقت عليه في صغره صدق في نفقة مثله، وكذلك لو قال هلك المال يصدق وبهذا قال سفيان الثوري.

وقال مالك والشافعي لا يصدق الوصي أنه دفع المال إلى اليتيم قال الشافعي لأن الذي زعم أنه دفعه إليه غير الذي ائتمنه كالوكيل يدفع المال إلى غيره إلا ببينة لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ﴾[٢].

إن الحقيقة أن الوصي أمين على اليتيم، ومن واجبه حفظ أمواله وإمساكها عنده على وجه الأمانة حتى يوصلها إلى اليتيم بعد بلوغه، لهذا كان ما في يده بمنزلة الودائع، وما جرى مجراها من الأمانات فوجب أن يصدق في رد المال بعد بلوغ اليتيم بدون شهود كما يصدق على رد الوديعة، بدون شهود، والدليل على أنه أمانة أن اليتيم لو صدقه على الهلاك لم يضمنه، كما أن المودع لديه في هلاك الوديعة لم يضمنه، فلهذا كان ما ذهب إليه الحسن بن زياد ومن معه من الأحناف هو الراجح، ويتوجه على قول الشافعي بعدم التصديق وبأنه لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضي إذا قال لليتيم قد دفعته إليك لأنه لم يأتمنه، وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصغير قد دفعت إليك مالك ألا يصدقه لأنه لم يأتمنه، والوصي كما نعلم كالأب في رعاية اليتيم فكيف لا يصدق[٣]؟

هذا فيما ادعى الوصي ولم يكذبه فإنه يصدق باتفاق أئمة الأحناف، وأما إذا ادعى

---

(١) ينظر أحكام الأوقاف: ص ١٩٦.

(٢) ينظر أحكام القرآن: ٢ / ٦٨، والآية هي الآية ٦ في سورة النساء.

(٣) ينظر المصدر السابق: ٢ / ٦٩.

الوصي وكذبه اليتيم فهل يصدق اليتيم؟ يوضح هذا ما جاء في حاشية الشلبي: إذا ادعى الوصي أن الميت ترك رقيقاً فأنفقت عليهم إلى وقت كذا ثم مات، وكذبه الابن قال محمد والحسن بن زياد: القول قول الابن، وقال أبو يوسف: القول قول الوصي، وأجمعوا على أن العبيد لو كانوا أحياء كان القول قول الوصي، وكذلك إذا ادعى الوصي أن غلاماً ينكر الإباق كان القول قول الوصي في قول أبي يوسف، وفي قول محمد والحسن بن زياد القول قول الابن إلا أن يأتي الوصي ببينته على ما ادعى(١).

ومن هاتين المسألتين تتضح سلامة قول محمد بن الحسن والحسن بن زياد بعدم تصديق الوصي في دعواه، لقوله - ﷺ - «البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه»(٢).

هذه هي بعض آراء الحسن بن زياد في أحكام الأسرة، وقد اتضح منها أن الحسن بن زياد كان يسعى كل السعي إلى تدعيم الأسرة على أسس مستمدة من نصوص الكتاب والسنة، وأنه كان شديد الحرص على فهم كل ما يعرض عليه من مسائل لإيجاد أحكامها بما يفهمه من نصوص الشريعة، فإن لم يكن هناك نص اجتهد برأيه وفكره - أما بالقياس أو الاستحسان أو المصلحة - حتى يجد الحكم الذي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية، ويتلاءم مع مبادئها الأساسية، وإلى هذا - فيما أظن - يرجع ما نشب بينه وبين معاصريه من اختلافات فقهية، حيث كان كل منهم يبذل قصارى جهده واجتهاده في إيجاد الحكم الذي يراه منسجماً مع مقاصد التشريع الإسلامي، ومتفقاً مع مصالح الأسرة وأسس تدعيمها، وهذا ما كان يهدف إليه الحسن بن زياد دائماً في كل ما درسته من فقهه.

ومن خلال دراستي لهذه الصور من فقهه استوقفتني ملاحظتان أحب أن أسجلهما فيما يلي:

الأولى - أن الحسن بن زياد كان ينظر إلى جوهر العقد لا إلى لفظه، وإلى إرادة المتعاقدين، ليبني الأحكام على ذلك صحة وفساداً وقد تجلى هذا في النكاح المؤقت حيث قال: " إن ذكرا من الوقت ما يعلم أنهما لا يعيشان أكثر من ذلك كمائة سنة أو

---

(١) حاشية الشلبي: ٤ / ٢٠٦، المطبوع على تبيين الحقائق، وفتاوى قاضي خان: ٣ / ٥٣٨ - ٥٣٩.

(٢) سنن ابن ماجة: ٢ / ٢٨.

أكثر يكون النكاح صحيحاً، لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني".

الثانية - ميله الشديد إلى تحقيق العدل الإلهي بين الناس، وسعيه الحثيث في تحرير الإنسان من ملك أخيه الإنسان، وقد تجلى في توقيت العتق بمدة لا يعيش مثله إليها كقول بعضهم لعبده: إن مت إلى مائة سنة فهو مدبر مطلق عند الحسن خلافاً لأبي يوسف.

وتجلى هذا أيضاً في معتق البعض فإنه يكون كالحرفي توريثه والإرث منه وكذا في جميع أحكامه عنده خلافاً للإمام أبي حنيفة بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا حينما خالف أبا حنيفة وأصحابه وجمهور العلماء في تجويز ميراث المولى الأسفل من المولى الأعلى إذا توفى المولى الأعلى ولم يترك وارثاً سواه[1].

كل ذلك كان بدافع مراعاته للمبادئ الأساسية ؛ والقيم الإنسانية التي جاءت بها الشريعة الغراء مستهدفاً في ذلك كله الحق والعدل والمساواة.

---

(١) أحكام القرآن: ٢ / ١٨٥.

# الفصل الرابع

## صور من فقهه

## في الحدود والقصاص والسير

ويشتمل على تمهيد وأربع عشرة مسألة:

### تمهيد

من المقاصد الأساسية التي يهدف إليها التشريع الإسلامي إقامة مجتمع صالح يسوده الحق والعدل ويأمن فيه الإنسان على دينه ونفسه وعرضه وعقله وماله ولا يمكن أن يكون هذا المجتمع صالحاً إلا بصيانة هذه الأمور، فالاعتصام بالدين والمحافظة عليه والثبات عند حدوده - من مبادئ الإسلام، وصيانة النفوس وحقن الدماء وحفظ العقل والعرض والمال كل ذلك من أهم مبادئ الإسلام، لهذا حرص الشارع الإسلامي كل الحرص على رعاية هذه المبادئ، ودعا إلى المحافظة عليها بكل قوة، لأنه يعلم أنه الإصلاح لأي مجتمع من المجتمعات في أي زمان ومكان بدونها.

ولما كان العليم الخبير الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم أنه لا يخلو مجتمع من المجتمعات من ناس يبيحون الشرك، ويستبيحون سفك الدماء، ويحلون الزنى، وينتهكون حرمة الأعراض، ويجترون ما يغتال العقول من خمور وحشائش، ويسطون على الأموال وينهبونها بكل طريق غير مشروع - اقتضت حكمته أن يشير إلى هذه الجرائم وأن يشرع لها العقوبات الرادعة من حدود وقصاص وتعزير، صيانة للمجتمعات من الفساد، ورعاية لأحوال الناس في المحافظة على دينهم، وحقن دمائهم، وحفظ أموالهم لان القتل مخل بعصمة الدماء، والزنى مخل بحرمة الأنساب، والقذف مخل بحرمة الأعراض، وشرب الخمر مخل بسلامة العقول والأبدان، والسرقة مخلة بحرمة الأموال، والردة مخلة بحرمة الدين، والحرابة مخلة بحرمة الدماء والأموال والأعراض، وحق الأمة أن تعيش في أمن وطمأنينة وسلام.

وتنقسم هذه الجرائم في الشريعة الإسلامية إلى ثلاث أصناف:

الأول - جرائم الحدود والعقوبة فيها مقدرة وتجب حقاً لله تعالى [(١)] ولا يمكن إسقاطها لما فيها من خطورة بالغة على المجتمع وغايتها درء الفساد عن الناس وحمايتهم، وتحقيق الأمن والاطمئنان لهم. وهي سبعة حدود: حد السرقة، وحد الزنى، وحد القذف، وحد شرب الخمر، وحد الردة، وحد الحرابة [(٢)] والبغي على خلاف فيه

والثاني جرائم القصاص وعقوبتها مقدرة أيضاً وتجب حقاً للأفراد، وأن للمجنى عليه أو لولي الدم العفو عنه إذا شاء وبالعفو تسقط هذه العقوبة [(٣)]، وهي تتمثل في القتل والجروح من قطع وشج.

الثالث جرائم التعزير وعقوبتها غير مقدرة وتجب حقاً لله تعالى وللآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة وهذا الصنف كالحدود في أنه تأديب استصلاح وزجر [(٤)] ومن أمثلة هذه الجرائم المعاقب عليها بالتعزير من يسرق من غير حرز، أو من يسرق دون النصاب، أو من يخون الأمانة أو يجحد العارية، أو من يقذف بالسب والشتم دون الزنى، وقد جمع ابن تيمية كل ذلك [(٥)]، ويتناول هذا الفصل بعض آراء الحسن بن زياد في الحدود والقصاص، ثم مسائل من فقهه في السير ألحقتها به، لأني وجدت الصلة بين هذه المسائل ومسائل هذا الفصل الصق بمسائل غيره من الفصول السابقة، لما في السير من جهاد للكفار وقتالهم، ولما فيها من أسر وفداء وغنيمة وارتداد، كل ذلك جعلني أدرج هذه الآراء ضمن هذا الفصل واليكم هذه المسائل.

---

(١) انظر الاختيار ٣ / ٣٦.

(٢) الحرابة أي قطع الطريق مع أخذ المال إذا اصطحب بقتل أو اعتداء على النفس أو العرض.

(٣) انظر بدائع الصنائع ٧ / ٢٤٣ – ٢٤٤.

(٤) انظر المبسوط ٩ / ٢٦ والتعزير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عامر ص ٥٢ الطبعة الرابعة والجرائم في الفقه الإسلامي ص ٢٠٩، والسياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية لأحمد فتحي بهنسي ص ١٩٢ طبع ١٣٥٨ هـ - ١٩٦٥ م.

(٥) انظر السياسة الشرعية ص ١١٩ ت ١٢٠. والجرائم في الفقه الإسلامي لأحمد فتحي بهنسي ص ٢١٠ الطبعة الأولى ١٩٥٩ وانظر القياس في الشرع الإسلامي ص ١٠٢ الطبعة الثالثة ١٣٨٥ نشر قصي محب الدين الخطيب

**المسألة الأولى: إذا لم تقبل شهادة الشهود بزنى متقادم حدوا حد القذف:**

من المتفق عليه بين أئمة الأحناف أن الشهادة بزنى قديم جاوز الشهر من غير عذر تمنع إقامة الحد على المشهود عليه [١]، لأن من الأسباب التي ترد بها الشهادة عندهم التقادم إذا كان شهراً وما فوقه على ما هو المعتمد عندهم [٢]. وفي هذه الحالة هل يحد الشهود أو لا؟

ذهب الحسن بن زياد إلى أنهم يحدون، وتأخيرهم محمول على اختيار جهة الستر، فلا يعد كلامهم بعد هذا شهادة، بل هو قذف موجب للحد [٣] وجاء في حاشية أبي السعود «وتأخير الأداء - أداء الشهادة - لا يخلو أما أن يكون للستر أولا فإن كان للستر فالإقدام على الأداء بعد ذلك إنما يكون لضغينة حركتهم، فهم متهمون ولا شهادة للمتهم، وان كان لغرض غير الستر صاروا آثمين فاسقين بالتأخير، لان أداء الشهادة من الواجبات وتأخيرها فسق، ولهذا لو أخر الشهادة في حقوق العباد بعد طلب المدعي بلا عذر لا تقبل شهادته، وأما الشهود فيحدون عند البعض كذا في التنوير» [٤] وقال الكرخي الظاهر لا حد عليهم لان تأخيرهم وان أورث تهمة وشبهة في الشهادة فأصل الشهادة باق فلما اعتبرت الشبهة في إسقاط حد الزنى عن المشهود عليه فلأن تعتبر حقيقة الشهادة لإسقاط حد القذف عن الشهود أولى[٥].

والأرجح عندي ما ذهب إليه الحسن بن زياد من وجوب الحد على الشهود فيما إذا كانوا قد عاينوا انتهاك حرمة الله بالزنى معاينة لا يتطرق أليها الشك والتهمة ولم يشهدوا كانوا آثمين لإسقاطهم أخطر حد وهو حد جريمة الزنى التي تفسد المجتمعات، وتشيع الفاحشة فيها وتحيلها بمرور الأيام إلى مجتمعات فاسدة متحللة من الدين والأخلاق، فعموم آية الزنى يوجب الشهادة على الفور حقاً له تعالى، ﴿ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴾ [٦]

---

(١) المبسوط ٩/ ٦٩

(٢) انظر اللباب المطبوع على هامش الجوهرة النيرة ٢ / ٥٣ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ بالمطبعة الخيرية.

(٣) بدائع الصنائع ٧ / ٤٧.

(٤) حاشية أبي السعود ٢ / ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٥) بدائع الصنائع ٧ / ٤٧ وانظر حاشية أبي السعود ٢ / ٣٦٥.

(٦) سورة البقرة آية / ٢٨٣.

لأن الستر في هذه الجرائم يجعل الإنسان لا يأمن على عرضه ولا على أهله وزوجه وولده وخاصة في عصرنا الحاضر فتضيع حدود الله ويجرؤ المجرمون على انتهاك محارم الله لذلك قال ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود»(١) على الرغم من اتجاه المنهج الإسلامي إلى استحباب الستر وعدم إظهار الجرائم كي لا تشيع الفاحشة في المجتمع لقوله ﷺ: «من ستر أخاه المسلم في لدنيا فلم يفضحه ستره الله يوم القيامة» (٢).

**المسألة الثانية:** جواز إكراه المتهم بالضرب للإقرار بالسرقة ذهب الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أن المتهم بالسرقة وغيرها من غير بينة تثبت اتهامه لا يضرب وانما يحبس أياما ثم يخلى سبيله والدليل على ذلك ما أخرجه أبو داود والنسائي عن أزهر بن عبد الله الحرازي: أن قوماً من الكلاعيين سرق لهم متاع فاتهموا أناسا من أهل مكة، فأتوا بهم النعمان بن بشير فحبسهم أياماً ثم خلى سبيلهم، فأتوا النعمان فقالوا: خليت سبيلهم بلا ضرب ولا امتحان؟ فقال لهم النعمان ما شئتم، إن شئتم أن أضربهم فإن خرج متاعكم فذاك، وإلا أخذت لهم من ظهوركم مثلما أخذت من ظهورهم، فقالوا هذا حكمك؟ قال: هذا حكم الله ورسوله. فضرب المتهم لحمله على الاعتراف غير جائز بل إن الإقرار بالسرقة عند العذاب أو عند الضرب أو عند التهديد بالحبس كما يقول السرخسي باطل لحديث ابن عمر ﷺ: ليس الرجل على نفسه بأمين إن جوعت أو خوفت، أو أوثقت. وقال شريح رحمه الله تعالى القيد كره، والسجن كره والوعيد كره، والضرب كره.

وهذا لأن الإقرار إنما يكون حجة لترجيح جانب الصدق فيه فلما امتنع من الإقرار حتى هدد بشيء من ذلك فالظاهر أنه كاذب في إقراره(٣). وهذا هو رأي الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلا أن الحسن بن زياد رحمه الله تعالى أفتى بجواز إكراه المتهم بالضرب للإقرار بالسرقة لأن الظاهر أن السراق لا يقرون في زمانه طائعين وقد «سئل الحسن بن زياد رحمه الله أيحل ضرب السارق حتى يقر فقال: ما لم يقطع اللحم ولا يتبين

(١) رواه أبو داود في سننه ٢ / ٤٤٦.

(٢) رواه الإمام أحمد الفتح الكبير ٣ / ١٩٧.

(٣) انظر المبسوط ٩ / ١٨٤ - ١٨٥ والبحر الرائق ٥ / ٥٦.

العظم وأفتى مرة بجواز ضربه ثم ندم واتبع السائل إلى باب الأمير فوجده قد ضرب السارق وأقر بالمال وجاء به فقال: ما رأيت جوراً أشبه بالحق من هذا» (١).

وقد ذهب إلى رأي الحسن أيضاً المالكية فجاء كما ورد في المدونة الكبرى ما يأتي:

قلت أرأيت إذا أقر بشيء من الحدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو الضرب أو السجن أيقام عليه الحد أم لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: من أقر بعد التهديد أقيل، فالوعيد والقيد والتهديد والسجن والضرب كله تهديد عندي وأرى أن يقال.

قلت والوعيد والتهديد عند مالك بمنزلة السجن والضرب. قال: قد أخبرتك بقوله في التهديد فيما سألت عنه عندي مثله.

قلت أرأيت إن أقر بعد القيد والضرب ثم ثبت على إقراره أيقيم عليه مالك الحد وإنما كان أصل إقراره غير جائز عليه.

قال: لم أسمع من مالك في هذا إلا ما أخبرتك أنه قال: يقال (٢) ويبدو أن القول بالضرب جائز إذا كان المتهم معروفاً بالفجور أو كان له سوابق يشهد عليه بذلك ولهذا نجد ابن تيمية يجوز ضرب أمثال هذا المتهم فيقول: ما علمت أحداً من أئمة المسلمين يقول: إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوى يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره فليس هذا - على إطلاقه - مذهباً لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم من الأئمة، ومن زعم أن هذا - على إطلاقه وعمومه - فقد غلط غلطاً فاحشاً مخالفاً لنصوص رسول الله ﷺ ولإجماع الأئمة وبمثل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفة الشرع وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ومصلحة الأئمة وتعدوا حدود الله، وزعموا أن الشرع لا يقوم بمصالح الناس ولهذا يسوغ ضرب هذا النوع من المتهمين كما أمر النبي ﷺ بتعذيب الذي غيب ماله حتى أقر به في قصة ابن أبي الحقيق (٣) ويقول ابن قيم الجوزية:

وأما ضرب المتهم إذا عرف أن المال عنده، وقد كتمه وأنكره فيضرب ليقر به، فهذا لا ريب فيه فإنه ضرب ليؤدي الواجب الذي يقدر على وفائه، لما في حديث ابن

(١) المبسوط ٩ / ١٨٥.

(٢) المدونة الكبرى ١٦ / ٩٣.

(٣) انظر: السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية لأحمد فتحي بهنسي ص ١٧٧.

عمر أن النبي ﷺ لما صالح أهل خيبر على الصفراء والبيضاء والذهب والفضة سأل زيداً بن سعيد عم حيي بن أخطب فقال أين كنز حيي؟ فقال: يا محمد أذهبته النفقات فقال للزبير دونك هذا فمسه الزبير بشيء من العذاب فدلهم عليه في خربة وكان حلياً في مسك ثور فهذا أصل في ضرب المتهم(١).

والراجح فيما يبدو هو ما ذهب إليه الحسن بن زياد ومن ذهب مذهبه من جواز ضرب المتهم حتى يقر لاختلاف أخلاق الناس بشرط أن يكون معروفاً بالفجور أو كان ممن له سوابق تشهد عليه بذلك أما إذا لم يكن من هذه الفئة فلا يجوز ضربه بل لا يجوز تهديده عملاً بقول الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء لان المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

**المسألة الثالثة: الاختلاف في نصاب القطع في جريمة الحرابة:**

الحرابة معناه قطع الطريق على المسلمين أو السطو على أموالهم وأعراضهم ودمائهم وقد رتب المشرع الحكيم عليها عقوبة دنيوية تتمثل في القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف أو النفي. كما رتب عليها أيضاً عقوبة أخروية فقال تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ ﴾(٢). فلو قام جماعة لهم قوة ومنعة فأخافوا المسلمين وقطعوا طريقهم وتعدوا على أموالهم بالغصب والسلب، ولكنهم لم يقتلوا أحداً ولم ينتهكوا عرضاً، ثم وقعوا في قبضة الإمام قبل أن يتوبوا وقد أصابوا المال، فهل يشترط في قطع كل منهم نصاب السرقة أو أكثر.

ذهب الإمام وأصحابه ما عدا الحسن بن زياد إلى أنه إذا أصاب كل واحد منهم من المال المصاب عشرة دراهم فصاعداً فعليهم الحد وذهب الحسن بن زياد إلى أن الشرط أن يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهماً فصاعداً(٣)، وقد علل الحسن بن زياد وجهة نظره بقوله: بأن التقدير بالعشرة في موضع يكون المستحق بأخذ المال قطع واحد،

---

(١) المصدر نفسه ص ١٧٨.

(٢) سورة المائدة / ٣٣.

(٣) المبسوط ٩ / ٢٠٠ وانظر بدائع الصنائع ٧ / ٩٢.

وههنا المستحق قطع عضوين ولا يقطع عضوان في السرقة إلا باعتبار عشرين درهماً وأما الإمام وأصحابه فقد عللوا وجهة نظرهم بقولهم إن هذا هو حد أخذ المال فيستدعي مالاً خطيراً وقد بينا أن العشرة مال خطير، فيستحق به إقامة الحد كما يستحق به القطع بالسرقة، ثم تغلظ الحد ها هنا باعتبار وحشية فعلهم من المحاربة وقطع الطريق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ، ففي النصاب هذا الحد وحد السرقة سواء [(١)] وبهذا القول قال الشافعي وأحمد وابن المنذر، وقال مالك وأبو ثور: للإمام أن يحكم عليه حكم المحارب لأنه محارب لله ورسوله وقد أشاع في الأرض الفساد فيدخل في عموم الآية، لأنه لا يعتبر الحرز فكذلك النصاب [(٢)] أخلص من هذا إلى أن الإمام وأصحابه ما عدا الحسن يشترطون في لزوم الحد بالقطع في الحرابة أن ينال كل واحد منهم نصاب السرقة وأن الحسن بن زياد يشترط في لزوم حد الحرابة نصابين، لأن الشرع قدر نصاب السرقة بعشرة والواجب فيها قطع طرف واحد، وههنا يقطع طرفان لذا لزم أن يصيب كل منهم مقدار نصابين، أي عشرين درهماً فصاعداً. ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد في تعليله هذا ضعيف، وأن ما ذهب إليه الأمام أبو حنيفة ومن معه هو الراجح، لان التغليظ هنا ليس باعتبار كثرة المال، بل باعتبار ما يصحب هذه الجريمة من الإضرار بالمسلمين، والاعتداء على أموالهم، وحرمة نفوسهم، وما يثير ذيوعها في المجتمع من إشاعة الفوضى والاضطراب بسبب الفزع والرعب الذي يدخل قلوب المارة من قبلهم، وبذلك يختل الأمن في البلاد لعيثهم فيها فساداً ولهذا عظم جرمهم فكان اللائق بهم تغليظ العقوبة صيانة لأموال الناس وأعراضهم ودمائهم وتأميناً لسبل العيش والارتحال من مكان إلى آخر طلباً للرزق الحلال.

**المسألة الرابعة:** الخلاف في استتابة المرتد ومدتها وعددها:

المرتد هو المسلم الراجع عن دين الإسلام سواء أدخل في غيره أم لا، ويتضح من ذلك بإجراء كلمة الكفر على لسانه بعد الإيمان قال تعالى ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ

---

(١) المبسوط ٩ / ٢٠٠ وانظر شرح العناية على الهداية على فتح القدير ٤ / ٢٩٦ وحاشية الشلبي المطبوع على هامش تبيين الحقائق ٣ / ٢٣٦.

(٢) انظر المغني ٨ / ٢٩٣ – ٢٩٤ وتفسير القرطبي ٣ / ٢١٥٠.

فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (١) وقد أجمع الفقهاء على وجوب قتل المرتد، ولكنهم اختلفوا في أنه هل يستتاب أو لا؟

أما أئمة الأحناف فقد اختلفت الروايات عنهم، فقد روي عن أبي حنيفة أنه إذا تاب في المرة الثالثة حبسه الإمام ولم يخرجه من السجن حتى يرى عليه أثر خشوع التوبة والإخلاص (٢) وروي عن أبي يوسف أنه إذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض الإسلام عليه، لأنه مستخف بالدين وفي الجامع الصغير أن المرتد يعرض عليه الإسلام فإن ارتد قتل ولم يذكر فيه الإمهال (٣).

وقال الحسن بن زياد في كتابه الارتداد نقلاً عن الناطفي في كتابه الأجناس: فان تاب المرتد وعاد إلى الإسلام ثم عاد إلى الكفر حتى فعل ذلك ثلاث مرات وفي كل مرة طلب من الإمام التأجيل أجله الإمام ثلاثة أيام، فإن عاد إلى الكفر رابعاً ثم طلب التأجيل فإنه لا يؤجله، فإن أسلم وإلا قتل. وقال الكرخي في مختصره فإن رجع أيضاً عن الإسلام فأتي به إلى الإمام بعد ثلاثة استتابه أيضاً فإن لم يتب قتله ولا يؤجله، فإن هو تاب ضربه ضرباً وجيعاً ولا يبلغ به الحد، ثم يحبسه ولا يخرجه من السجن حتى يرى عليه خشوع التوبة، ويرى في حاله حال إنسان قد أخلص، فإذا فعل ذلك خلى سبيله، فإن عاد بعد ما خلى سبيله، فعل به مثل ذلك أبداً، ما دام يرجع إلى الإسلام ولا يقتل إلا أن يأبى أن يسلم، وقال أبو الحسن «الكرخي» وهذا قول أصحابنا جميعاً أن المرتد يستتاب أبداً(٤). وذهب مالك والشافعي في قول وأحمد في رواية إلى أنه لا يقتل حتى يستتاب ثلاثاً (٥)، وقال الحسن يستتاب مائة مرة وقال الشافعي في قوله الثاني وأحمد في رواية أخرى عنه لا تجب استتابة المرتد بل تستحب، وبه قال طاوس وعبيد بن عمير، وروى ذلك عن الحسن البصري، وذكر سحنون أن عبد العزيز بن سلمة الماجشون كان يقول يقتل المرتد ولا

(١) البقرة / ٢١٧.

(٢) بدائع الصنائع ٧ / ١٣٥.

(٣) تبيين الحقائق ٣ / ٢٨٤.

(٤) شرح العناية على الهداية للبابرتي ٤ / ٣٨٧.

(٥) المغني ٨ / ١٢٤.

يستتاب [١]، وقال النخعي يستتاب أبداً وروي عن علي أنه استتاب رجلاً شهراً [٢].

أخلص من هذا إلى أن الفقهاء انقسموا في استتابة المرتد إلى فريقين الأول يرى أن المرتد لا يقتل حتى يستتاب على سبيل الإيجاب، وهم جمهور العلماء والثاني يرى أن المرتد يقتل ولا تجب استتابته بل تستحب وقد استدل كل من الفريقين لرأيه بما يأتي: أما الفريق الأول فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ﴾ فقد أثبت سبحانه الإيمان بعد وجود الردة منه، والإيمان بعد وجود الردة لا يحتمل الرجوع إليه إلا بالتوبة [٣]، نتيجة للاستتابة. وكذلك استدلوا بما روي عن عمر ﷺ أنه قدم عليه رجل من جيش المسلمين فقال هل عندكم من مغربة خبر قال نعم رجل كفر بالله تعالى بعد إسلامه فقال سيدنا عمر ﷺ ماذا فعلتم؟ قال قربناه فضربنا عنقه فقال سيدنا عمر ﷺ هلا طينتم عليه بيتاً ثلاثاً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً واستتبتموه لعله يتوب ويرجع إلى الله سبحانه وتعالى. اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني وهكذا روي عن سيدنا علي كرم الله وجهه أنه قال يستتاب المرتد ثلاثاً وتلا هذه الآية ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا ﴾ [٤].

وأما الفريق الثاني فقد استدل بقوله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه»[٥] ولم يذكر استتابته، وبما روي أن معاذاً قدم على أبي موسى فوجد عنده رجلاً موثقاً فقال: ما هذا؟ قال رجل كان يهودياً فأسلم ثم راجع دينه دين السوء فتهود. قال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله قال اجلس قال لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات فأمر به فقتل متفق عليه ولم يذكر استتابته. ولانه يقتل لكفره فلم تجب استتابته كالأصلي، ولأنه لو قتل قبل الاستتابة لم يضمن ولو حرم قتله قبله ضمن[٦].

والذي يبدو لي أن ما ذهب إليه جمهور العلماء في أن المرتد لا يقتل حتى يستتاب

---

(١) تفسير القرطبي ١ / ٨٥٥، وانظر المغني ٨ / ١٢٤.

(٢) المغني ٨ / ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) بدائع الصنائع ٧ / ١٣٥.

(٤) بدائع الصنائع ٧ / ١٣٤ - ١٣٥ وانظر المغني ٨ / ١٢٥.

(٥) سنن أبي داود ٢ / ٤٤٠.

(٦) المغني ٨ / ١٢٤ - وانظر تفسير القرطبي ١ / ٨٥٥.

على سبيل الإيجاب هو الراجح، لقوة ما استدلوا به من نصوص، وشدة وضوحها، وسلامتها من النقد والتضعيف، وفضلاً عن هذا فإن الغرض من هذه الاستتابة هو إعطاء المرتد فسحة في الوقت يتدارك فيها الرجوع إلى الحق إذ ربما عرضت له شبهة حملته على الردة، فيؤجل مدة يستتاب فيها ويراجع عقله، للكشف عن شبهته في ذلك إن كانت له شبهة، وهذا موافق لمبدأي السماحة والرفق اللذين جاءت بهما الشريعة الإسلامية، اذ لو لم تجب استتابته لما كان ثمة فائدة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً ﴿١٣٧﴾﴾ [1] وألفاظ القران الكريم مصونة عن ذلك.

ومما يؤكد وجوب الاستتابة ورود السنة النبوية الصحيحة المستفيضة أذكر منها على سبيل المثال ما رواه الدار قطني حيث قال إن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها إلى النبي ﷺ فأمر أن تستتاب: فإن تابت وإلا قتلت[2] وقد أجاب الجمهور القائلون بوجوب الاستتابة عن حديث معاذ بأنه قد جاء في بعض طرقه أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ عليه وفي رواية فدعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك فجاء معاذ فدعاه وأبى فضرب عنقه[3].

أما عدد مرات الاستتابة فعلى الرغم من اتفاق جمهور العلماء على استتابة المرتد قبل قتله غير أنهم اختلفوا في عدد المرات كما مر في صدر هذه المسألة وأرى أن الراجح هو ما ذهب إليه الحسن بن زياد في كتابه الارتداد بأن المرتد لا يقتل حتى يستتاب ثلاث مرات، فإن عاد إلى الكفر رابعة ثم طلب التأجيل فإنه لا يؤجل، فان أسلم وإلا قتل، وهذا ما قاله أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين، منهم عمر وعلي وعطاء والنخعي ومالك والثوري والاوزاعي وأسحق وأحمد[4].

وأما ما ذهب إليه النخعي وما قاله الكرخي عن الإمام وأصحابه في أن المرتد يستتاب أبداً فغير سديد لأنه يفضي إلى أن لا يقتل المرتد أبداً وهذا مخالف للسنة والإجماع، ولأن تكرر الارتداد والتوبة أكثر من ثلاث مرات يؤدي إلى الاستخفاف بالدين. وحينئذ تضيع

(١) سورة النساء ١٣٧.
(٢) المغني ٨ / ١٢٣.
(٣) المغني ٨ / ١٢٥.
(٤) المغني ٨ / ١٢٤.

حدود الله ويجرؤ المجرمون على انتهاك حدود الله والتجاوز على محارمه ما داموا قادرين على التلفظ بالتوبة.

**المسالة الخامسة**: الاختلاف في قتل المسلمة المرتدة:

لقد جرى الاختلاف بين الفقهاء في المرأة المسلمة إذا ارتدت هل تقتل كالرجل إذا ارتد أو لا تقتل.

ذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد إلى أنه لا فرق بين الرجال والنساء في وجوب القتل، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وبه قال الحسن والزهري والنخعي ومكحول وحماد والليث والأوزاعي وإسحاق[١]، وروي عن علي والحسن وقتادة أنها تسترق ولا تقتل. وذهب الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنها لا يباح دمها إذا ارتدت ولا تقتل، ولكنها تجبر على الإسلام وتحبس أبداً حتى تسلم أو تموت، ولو قتلها قاتل لا شيء عليه ولا حد، حرة كانت أو أمة، هذا ما ذكر في ظاهر الرواية، وفي غير ظاهر الرواية أنها تحبس وتضرب، فقد روي عن أبي حنيفة أنها تضرب في كل يوم وقدرها بعضهم بثلاثة أسواط وعن الحسن بن زياد أنها تضرب في كل تسعة وثلاثين سوطاً إلى أن تموت أو تسلم، ولم يخصه بحرة ولا أمة، وهذا قتل معنى، لأن موالاة الضرب تفضي إليه[٢]. وعن أبي يوسف أنها تضرب خمسة وسبعين وهو اختيار لقول أبي يوسف في نهاية التعزير[٣].

يتضح مما مضى أن للفقهاء في المرتدة آراء:

الأول – أن حكم المرأة في الردة أن تقتل كالرجل سواء بسواء وهذا قول جمهور العلماء.

الثاني – أنها تسترق ولا تقتل وبهذا قال علي والحسن وقتادة.

الثالث – أنها تحبس وتضرب حتى تسلم أو تموت وبهذا قال أئمة الأحناف.

---

(١) المغني ٨ / ١٢٣ وانظر التعزير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عامر ص ٣٠.

(٢) حاشية الشلبي ٣ / ٢٨٥ المطبوع على هامش تبيين الحقائق وشرح فتح القدير ٤ / ٣٨٨ والبحر الرائق ٥ / ١٤٠

(٣) البحر الرائق ٥ / ١٤٠.

وقد استدل أصحاب الرأي الأول بظاهر قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» [1] ومن اسم شرط يصلح للذكر والأنثى وبقوله ﷺ «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله إلا الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»[2]، وبما رواه الدارقطني فيما سبق عن أم مروان المرتدة. وزيادة على ذلك فهي كالرجل شخص مكلف بدلت دين الحق بالباطل فوجب أن تقتل سواء بسواء[3]. واحتج أصحاب الرأي الثاني بأن أبا بكر الصديق ﷺ استرق نساء بني حنيفة وذراريهم، وأعطى علياً واحدة منهن فولدت له محمد ابن الحنفية وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا[4] أما أصحاب الرأي الثالث فقد احتجوا بقوله ﷺ: «لا تقتلوا امرأة ولا وليداً»، ولأن القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام، بالدعوة إليه بأعلى الطريقين، عند وقوع اليأس عن إجابتها بادناهما، وهو دعوة اللسان بالاستتابة بإظهار محاسن الإسلام، والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة في العادة، فإنهن في العادات الجارية يسلمن بإسلام أزواجهن، على ما روي أن رجلاً أسلم وكانت تحته خمس نسوة فأسلمن معه، وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة للإسلام، فلا يفيد، ولهذا لم تقتل الحربية[5].

والراجح عندي هو الرأي الأول الذي لا يفرق بين الرجل والمرأة في حكم الردة، لقوة ما استدلوا به من حجج، ولأن الإسلام سوى بينهما في كثير من الحدود كالزنى والسرقة والقذف وشرب الخمر وغيرها، فالتسوية في حكم الردة أولى، لأن تطهير المجتمع من الكفر والعقائد الفاسدة ومساوئ الأخلاق فرض يوجبه الدين الإسلامي فلا فرق في هذا بين الرجال والنساء، ويغلب على الظن أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد في ضرب المرتدة كل يوم تسعة وثلاثين سوطاً، وهو أكثر التعزير عنده، إلى أن تموت أو تسلم قريب مما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، لأنه في الحقيقة قتل معنى، إذ إن موالاة

---

(١) رواه البخاري وأحمد، الفتح الكبير ٣ / ١٧٥.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، الفتح الكبير ٣ / ٣٥٦.

(٣) تفسير القرطبي ١ / ٨٥٦، والمغني ٨ / ١٢٣.

(٤) المغني ٨ / ١٢٣.

(٥) بدائع الصنائع ٧ / ١٣٥.

الضرب تفضي إليه.

أما ما استدل به أصحاب الرأي الثاني فضعيف، حيث لم يثبت أن من استرق منهم تقدم له إسلام، ولم يكن بنو حنيفة أسلموا كلهم وانما أسلم بعضهم، والظاهر أن الذين أسلموا كانوا رجالاً فمنهم من ثبت على إسلامه كثمامة بن أثال الحنفي ومنهم من ارتد كمسيلمة الكذاب(١)، أما ادعاؤهم الإجماع فليس بمسلم. ولعل استرقاقهم تابع لكونهم سبايا حرب، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما يقول الأصوليون.

أما ما استدل به أبو حنيفة وأصحابه من نهي النبي ﷺ عن قتل النساء فقد رد عليهم الجمهور بأن حديث النهي عن قتل النساء إنما هو في الكافرة الأصلية إذا لم تباشر القتال لأنه في بعض طرق حديث النهي إنما قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة وكانت كافرة أصلية، ولذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي الحقيق عن قتل النساء ولم يكن فيهم مرتد(٢).

**المسألة السادسة:** لو أن رجلاً شج رجلاً موضحة (٣) فأذهب عقله أو غير ذلك فهل يدخل أرش الموضحة مع الدية أو لا؟

لو أن رجلاً شج رأس إنسان موضحة فسقط شعره، أو ذهب عقله أو بصره أو سمعه أو كلامه أو شمه أو ذوقه أو جماعه أو إيلاده فلا شك في أنه يجب عليه دية هذه الأشياء عند الإمام وأصحابه بالاتفاق.

ولكنهم اختلفوا في دخول أرش الموضحة أيدخل في الدية أو لا؟ فقال أبو حنيفة ومحمد لا يدخل أرش الموضحة إلا في الشعر والعقل ولا يدخل فيما وراء ذلك.

---

(١) المغني ٨ / ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٨ / ١٢٤.

(٣) الشجة الموضحة هي الجرح إذا كان بالرأس أو الوجه بشرط أن تكون في المواضع التي بها العظم فيهما كالجبهة والوجنتين والصدغين والذقن دون الخدين هذا عند الأحناف أما عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد فكل ما كان في الوجه والرأس مطلقاً يعتبر من الشجاج، والشجة الموضحة هي التي توضح العظم أي تبينه ففيها يحصل قطع الجلد واللحم والسمحاق وهي الجلدة الرقيقة التي بين اللحم وعظم الرأس فهذه الشجة تقطع جميع اللحم بعد الجلد وتبقي على عظم الرأس غشاوة انظر بدائع الصنائع ٧ / ٢٩٦ وتبيين الحقائق ٦ / ١٣٢.

وقال أبو يوسف في الإملاء يدخل في الكل إلا في البصر.

وقال الحسن بن زياد لا يدخل إلا في الشعر خاصة.

وقال زفر لا يدخل في شيء من ذلك أصلاً(١).

وقد علل كل منهم وجهة نظره كما يلي:

أما أبو حنيفة ومحمد فقد فرقا بين الشعر والعقل وغيرهما، ووجه ذلك أن في الشعر الجناية حلت في عضو واحد، وأما اتحاد العضو فلا شك فيه لأن كل ذلك حصل في الرأس.

وأما العقل فلأنه لم يوجد فيه إلا الشجة، وأما اتحاد السبب فلأن دية الشعر تجب بفوات الشعر، وأرش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر فكان وجوبهما واحدا فيدخل الجزء في الكل، كما إذا قطع رجل إصبع رجل فشلت اليد، فإن أرش الإصبع يدخل في دية اليد كذا هذا، وفي العقل الواجب دية النفس من حيث المعنى، لان جميع منافع النفس تتعلق به، فكان تفويته تفويت النفس معنى، فكان الواجب دية النفس فيدخل فيه أرش الموضحة كما إذا شج رأسه موضحة فسرى إلى النفس فمات.

وأما تعليل أبي يوسف فهو أن السمع والكلام والشم والذوق ونحوها من البواطن فيدخل فيها أرش الموضحة كالعقل، وأما البصر فظاهر فلا يدخل فيه الموضحة كاليد والرجل وهذا الفرق يبطل بالشعر لأنه ظاهر ويدخل أرش الموضحة فيه.

وأما تعليل الحسن بن زياد فلأنهما جنايتان اختلف محلهما والمقصود منهما فلا يدخل أرش إحداهما في الأخرى كأرش اليدين والرجلين.

وأما تعليل زفر فلأن الشجة وإذهاب الشعر والعقل وغيرهما جنايتان مختلفتان فلا تدخل إحداهما في الأخرى كسائر الجنايات من قطع اليدين والرجلين ونحو ذلك (٢).

وخلاصة ما مر أن الإمام وأصحابه قد اختلفوا في الشجة إذا أذهبت الشعر والعقل أو البصر أو غير ذلك من الحواس التي مرت في صدر المسألة فهل يدفع الجاني أرش الشجة ودية الشعر أو العقل أو البصر معاً أو يدفع الدية فقط على اعتبار دخول أرش

---

(١) بدائع الصنائع ٧ / ٣١٧، والجوهرة النيرة ٢ / ١٣٣

(٢) بدائع الصنائع ٧ / ٣١٧.

الشجة فيها فعند أبي حنيفة ومحمد يدفع دية الشعر أو العقل فقط لدخول الأرش فيها عندهما ويدفع الأرش فيها عندهما ويدفع الأرش والدية في غير ذلك.

وعند أبي يوسف يدفع الارش ودية البصر، وفي غير ذلك لا يدفع إلا الدية.

وعند الحسن بن زياد يدفع في كل ذلك الأرش والدية إلا في الموضحة مع الشعر لاتحاد سببهما، فيدفع الدية، فقط، وعند زفر يدفع الأرش والدية في كل ما مر.

ولبيان الراجح في هذه الآراء أقول: لما كان من المتفق عليه بين الإمام وأصحابه أن في الموضحة القصاص لعموم قوله تعالى «والجروح قصاص»، ولما كان من الممكن استيفاء المثل لوجود حد تقف عنده الآلة المستعملة في القصاص وهو العظم، لان لها حداً مضبوطاً تنتهي إليه [1]، ولما كان فقدان العضو أو منفعته فقداناً تاماً يوجب الدية كاملة بالاتفاق كذهاب العقل أو حاسة الشم أو الذوق أو الكلام أو البصر أو ذهاب عضو التناسل أو منفعته[2] لهذا كله نرى دخول أرش الموضحة في دية كل جناية من هذه الجنايات، لأن كل واحدة جناية فيما دون النفس، فلا يجوز أن يتداخلا لاختلاف محل الجناية، فإن محل الموضحة غير محل العقل بخلافه الشعر مع الموضحة لذلك يكون ما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر من عدم دخول أرش الموضحة في دية العقل هو الراجح، لأن العقل كما نعلم أشرف الحواس وأهمها إذ به يتميز الإنسان عن الحيوان، وبه وجب التكليف، وبواسطته يدرك الإنسان حقائق العلم والحياة، فعلى كل من أذهب العقل بشجة موضحة أن يدفع أرش الشجة والدية معاً، وبهذا قال مالك والشافعي في الجديد وهو الصحيح عنده وعند أحمد[3].

وأما دخول أرش الشجة في دية الشعر فالراجح فيها قول أبي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لأنه قال لا يدخل إلا في الشعر خاصة، لان أرش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر، حتى لو نبت في الموضع المشجوج لسقط الأرش، ولما كانت الدية

(١) بدائع الصنائع ٧ / ٣٠٩.

(٢) انظر المرجع نفسه ٧ / ٣١١.

(٣) انظر تكملة البحر الرائق ٨ / ٣٨٥ والبناية ٩ / ورقة / ٢٥٤ والمغني ٨ / ٣٢ وتكملة المجموع ١٧ / ٤١٤.

تجب بسقوط كل الشعر يكون كل من الدية والأرش قد تعلقا بسبب واحد وهو سقوط الشعر لكن سبب الموضحة البعض وسبب الدية الكل فدخل الجزء في الكل، وذلك كما إذا قطع إصبع رجل فشلت يده، فيجب أرش اليد لا أرش الإصبع، والأصل فيه أن الجزء يدخل في الكل.

وأما ما ذهب إليه أبو يوسف من دخول الأرش في كل هذه الجنايات سوى البصر مردود بأن كل جناية مستقلة ومختلفة عن غيرها فليس من المنطق أن يدخل بعضها في بعض لان محل الموضحة غير محل العقل أو السمع أو البصر أو الذوق أو الشم.

**المسألة السابعة:** لو قطع إصبع رجل فشلت الى جنبها لأخرى أيجب القصاص أم لا؟

اختلف الإمام أبو حنيفة وأصحابه فيمن قطع إصبع رجل فشلت إلى جنبها إصبع أخرى فعند أبي حنيفة لا قصاص في ذلك وعليه دية الإصبعين.

وقال أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد في الأولى القصاص وفي الثانية الأرش[(١)] وقد علل الإمام رأيه بقوله: إن المستحق فيما دون النفس هو المثل، والمثل هنا هو قطع الإصبعين المشلولتين غير مقدور الاستيفاء، فلا يثبت الاستحقاق. ولان الجناية متحدة حقيقة وهي قطع الإصبع، وقد تعلق بها ضمان المال، فلا يتعلق بها ضمان القصاص بخلاف ما إذا قطع إصبعان عمداً فنفذ السكين إلى الأخرى خطأ لان الموجود هناك فعلان حقيقة، فجاز أن يفرد كل واحد منهما بحكم.

أما الأصحاب الأربعة فقد عللوا رأيهم بقولهم إن المحل متعدد والفعل يتعدد بتعدد المحل حكماً، وان كان متحداً حقيقة لتعدد أثره وههنا تعدد الأثر فيجعل فعلين، فيفرد كل واحد منهما بحكمه، فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني، كما لو قطع إصبع إنسان، فانسلت السكين إلى إصبع أخرى خطأ فقطعتها فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني. وكما لو رمى سهماً إلى إنسان فأصابه، ونفذ منه وأصاب آخر، فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني. وكما لو رمى سهماً إلى إنسان فأصابه، ونفذ منه وأصاب آخر، فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني لما قلنا، وكذلك هذا وإذا

(١) بدائع الصنائع ٧ / ٣٠٦، والعناية على الهداية ٨ / ٣١٩، والبناية ٩ / ورقة / ٢٧٥.

تعددت الجناية تفردت كل واحدة منهما بحكمها، فيجب القصاص في الأول والأرش في الثاني.

إن من يمعن النظر في تعليل الإمام وتعليل أصحابه لا يسعه إلا أن يرجح تعليل الإمام ذلك أنهم ذهبوا إلى التعليل المنطقي وهو أن الفعل يتعدد بتعدد المحل حكماً وإن كان متحداً حقيقة لتعدد أثره، ذلك أن الإمام بنى رأيه على أن الجناية وقعت سارية بفعل واحد، والمحل متحد من حيث الاتصال، فلا يتعدد القصاص لأنه ينبني على المماثلة لكنه ليس في وسعه القطع بصفة السراية فبطل القصاص ووجب الأرش في الاثنين، لعدم إمكان استيفاء المثل. وهذا ما أميل إليه وأرجحه، وقد رجحه الاسبيجابي فقال: والصحيح قول أبي حنيفة وعليه مشى البرهاني والنسفي وغيرهما[1].

**المسألة الثامنة:** لو قتل رجلان رجلين كل واحد منهما ابن الآخر عمداً أو كل منهما وارث الآخر أيقتص منهما أو لا؟

قال أبو يوسف لا قصاص عليهما.

وقال الحسن بن زياد يوكل كل منهما وكيلاً يستوفي القصاص فيقتلهما الوكيلان معاً.

وقال زفر يقال للقاضي ابتدئ بأيهما شئت وسلمه إلى الآخر حتى يقتله ويسقط القصاص عن الآخر[2]. وقد بين كل منهم وجهة نظره كما يلي.

أما قول أبي يوسف فوجهه أن وجوب القصاص ووجوب الاستيفاء لا يعقل له معنى سواه، ولا سبيل إلى استيفاء القصاص، لأنه إذا استوفى أحدهما سقط الآخر، وليس أحدهما بالاستيفاء أولى من الآخر، فتعذر القول بالوجوب أصلاً، ولان استيفاء أحد القصاصين إبقاء حق أحدهما وإسقاط الآخر، وهذا لا يجوز.

وأما قول الحسن فوجهه أن استيفاء القصاص منهما ممكن بالوكالة بأن يقتل كل واحد من الوكيلين كل واحد من القاتلين في زمان واحد فلا يتوارثان كما في الغرقى والحرقى.

---

(١) اللباب للميداني المطبوع على هامش الجوهرة النيرة ٢ / ١٢٣ الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ.

(٢) بدائع الصنائع ٧ / ٢٥١.

وأما قول زفر فوجهه أن القصاص وجب على كل واحد منهما لوجود سببه في كل واحد منهما وهو القتل العمد، إلا انه لا يمكن استيفاؤهما، لأنه إذا استوفى أحدهما يسقط الآخر لصيرورة القصاص ميراثاً للقاتل الآخر فكان الخيار فيه إلى القاضي يبتدئ بأيهما شاء ويسلمه إلى الآخر حتى يقتله ويسقط القصاص عن الآخر "[1]".

وواضح من هذه المسالة أن القصاص قد وجب لوجود أسبابه في كل منهما لأن القتل قد وقع على المجني عليهما عمداً حيث كان اعتداء مباشراً ليس فيه أية شبهة وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في إمكان استيفائه منهما معاً فذهب أبو يوسف إلى سقوط القصاص لتعذر استيفائه منهما معاً كما أوضح في تعليله وذهب زفر إلى وجوب القصاص منهما إلا أنه قال إذا استوفى من أحدهما يسقط عن الآخر لصيرورة القصاص ميراثاً للقاتل الآخر.

وذهب الحسن بن زياد إلى أن استيفاء القصاص منهما ممكن اذا وكل القاضي لكل منهما وكيلاً يستوفي القصاص منه، في نفس الوقت الذي يستوفي فيه الوكيل الآخر من القاتل الآخر فلا يتوارثان كما في الغرقى والحرقى.

وفي رأيي أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح لان استيفاء القصاص منهما ممكن وذلك فيما لو وكل القاضي لكل واحد منهما وكيلاً يستوفي القصاص منه، فيقتلهما الوكيلان معاً في وقت واحد فلا يعلم من مات منهما قبل الآخر، فلا يستحق أحدهما في تركة الآخر شيئاً كما هو الحال في الغرقى والحرقى، إذ من الثابت لدى الفرضيين أنه إذا مات جماعة دفعة واحدة في وقت واحد بسبب واحد أو بأسباب متعددة كالغرق أو الحرق أو الهدم أو الحرب وكان بينهم سبب من أسباب الميراث ولم يعلم من مات منهم قبل الآخر فالحكم في هذه الحالة أنه لا يستحق أحدهما في تركة الآخر شيئاً وتقسم تركة كل واحد على ورثته المستحقين في وقت موته، لأن من شروط استحقاق الميراث تحقق حياة الوارث وقت موت المورث، وهذا الشرط غير متحقق هنا على إن هذا الذي ذهب إليه الحسن هو الذي يتفق مع قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى

---

(١) بدائع الصنائع ٧ / ٢٥١.

ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1]، وهو الذي يحقق مصلحة المجتمع، إذ القول بسقوط القصاص يؤدي إلى أن يفلت الجانبان أو أحدهما من العقاب، فيبقى الجانبان بغير عقوبة، مع أنهما قد ارتكبا في حق المجتمع بقتلهما نفسين حرم الله قتلهما أخطر جريمة، كما إن في سقوط القصاص عنهما تشجيعاً لغيرهما أن يفعل مثل فعليهما والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ ﴾[2].

**المسألة التاسعة:** من دخل الحرب راجلاً فاشترى فرساً أو وهب له فقاتل عليه له سهم فارس أم راجل؟

اختلف أئمة الأحناف فيمن دخل الحرب راجلاً فاشترى فرساً أو وهب له فرس أو استعاره و شهد الوقعة فارساً أيسهم له بسهم فارس أم راجل؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر لم يضرب له الا بسهم راجل بناء على ما دخل عليه أولاً، ومن دخل الحرب فارساً أسهم له سهم فارس سواء نفق فرسه بعد ذلك أو باعه أو أعاره أو أكراه فيضرب له في الغنيمة بسهم فارس.

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي: إذا دخل فارساً فنفق فرسه أو سرق أو شرد فذهب أو غلب عليه المشركون قبل أن يغنم المسلمون غنيمة ثم غنموا بعد ذلك وهو معهم راجل ضرب له بسهم فارس وإن كان هو باع فرسه أو وهبه أو اكتراه أو أعاره ثم غنم القوم وهو راجل معهم لم يضرب له إلا بسهم راجل. وإذا دخل وهو راجل ثم اشترى فرساً أو وهب له قبل أن يغنم أهل العسكر شيئاً ثم قاتل معهم حتى غنموا ضرب لهم بسهم فارس. وكذلك لو استأجر فرساً أو استعاره فقاتل عليه حتى غنموا ضرب له بسهم فارس[3].

لقد تباينت أنظار أئمة الأحناف في الوقت الذي يعتبر فيه المقاتل فارساً أو راجلاً، متى يكون، فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر إلى أن المقاتل يعتبر فارساً أو راجلاً عند

---

(١) سورة البقرة آية / ١٧٩.

(٢) سورة المائدة: آية / ٣٢.

(٣) انظر اختلاف الفقهاء للطبري ص ٥٨.

مجاوزة الدار، لأن المقصود إرهاب العدو، وهذا يحصل بالدخول، إذ عنده ينتشر الخبر ويصل إلى الأعداء أنه دخل كذا فارساً وكذا راجلاً، فضلاً عن أن الله تعالى جعل الدخول في أرض العدو كإصابته بالأذى بقوله: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم﴾ واعتبر الإرهاب والإرهاب أشد عليهم من القتل في قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ وبهذا تنكسر همتهم، فكانت هذه الحالة أولى بالاعتبار لحصول المقصود عندها[١].

وذهب الحسن بن زياد اللؤلؤي إلى أن المقاتل يعتبر فارساً أو راجلاً وقت القتال، لان الانتفاع بالفرس حالة القتال أكثر من الانتفاع به حالة الدخول أو المجاوزة[٢]، فإذا استحق فارس سهماً بالدخول فلأن يستحقه بالقتال أولى.

ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الأرجح لان المقاتل في الحقيقة لا يعتبر مقاتلاً إلا بدخوله المعركة، فإن دخل فارساً أعطي سهم فارس، وإن دخل راجلاً أعطي سهم راجل. ولعل هذا هو ما كان يدور بخلد عمر بن الخطاب ﷺ حينما قال الغنيمة لمن شهد الوقعة، وبه قال الاوزاعي والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأحمد[٣]

**المسألة العاشرة:** الاختلاف في عدد أسهم الفارس

اختلف أئمة الأحناف في نصيب الفارس من الغنيمة، هل يعطى سهمين لنفسه وفرسه أو سهمين لفرسه وسهماً لنفسه.

قال أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد اللؤلؤي: للفارس سهمان سهم له وسهم لفرسه، ولا يزاد على ذلك وبقوله قال الكوفيون والبصريون.

وقال أبو يوسف ومحمد للفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه[٤].

وبهذا القول قال الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم، قال ابن

---

(١) انظر الاختيار ٣ / ٨٤ وتبيين الحقائق ٣ / ٢٥٥ والجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٨.

(٢) الجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٨.

(٣) المغني ٨ / ٤٠٤.

(٤) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٨٠ - ٨١ والجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧، وانظر تأريخ الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٢٤.

المنذر هذا مذهب عمر بن عبد العزيز والحسن وابن سيرين وحسين بن ثابت وعلماء الإسلام عامة في القديم والحديث، منهم الثوري ومن وافقهم من أهل العراق، والليث بن سعد ومن تبعه من أهل مصر[١]. وقد استدل أبو حنيفة وزفر والحسن بأن القياس يمنع الاستحقاق بالفرس لأنه آلة للحرب بمنزلة الآلات كالقوس والرمح والسيف والنصل، وانما ترك القياس للخبر وقد اختلفت الأخبار في بعضها أن النبي ﷺ أعطى للفارس سهمين، وروي أنه أعطاه ثلاثة[٢] فلما اختلفت الأخبار أسقط ما اختلف فيه وأثبت ما اتفق عليه ولأن الانتفاع بالفارس أعظم من الانتفاع بالفرس. ألا ترى أن الفرس بانفراده لا يقاتل والفارس بانفراده يقاتل فلم يجز أن يستحق بالفرس أكثر مما يستحق بصاحبه ولهذا قال أبو حنيفة لا أفضل بهيمة على إنسان. وروى مجمع بن حارثة أن النبي ﷺ قسم غنائم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارس سهمين سهماً له وسهماً لفرسه وأعطى الراجل سهماً واحداً[٣]. وبقول الإمام وصاحبيه زفر والحسن بن زياد قال الكوفيون والبصريون.

واحتج الصاحبان ومن ذهب مذهبيهما بما يلي:

أولاً – أن مؤونة الفرس أكثر من مؤونة الآدمي[٤].

ثانياً – أن الإمام مالكاً قال بلغني أن عمر بن عبد العزيز كان يقول للفرس سهمان وللفارس سهم، ثم يقول مالك بعد هذا ولم أزل أسمع ذلك[٥].

ثالثاً – روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم سهمان لفرسه وسهم له[٦]. وعن أبي رهم وأخيه أنهما كانا فارسين يوم خيبر فأعطيا ستة أسهم أربعة أسهم لفرسيهما وسهمين لهما «رواه سعيد بن منصور». وعن ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) المغني ٨ / ٤٠٤.

(٢) انظر سنن أبي داود ٢ / ٦٩.

(٣) الجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧ والحديث رواه أبو داود في سننه ١ / ٦٩ - ٧٠.

(٤) الجوهرة النيرة ٣ / ٢٦٧.

(٥) تأريخ الفقه الاسلامي ص ٢٢٤ نقلاً عن موطأ الامام مالك ١ / ٣٠٣.

(٦) انظر سنن أبي داود وسنن الترمذي ٤ / ١٢٤.

أن رسول الله ﷺ أعطى الفارس ثلاثة أسهم وأعطى الراجل سهماً [(١)].

هذه هي أدلة الطرفين ومن يتأملهما لا يسعه إلا أن يختار قول الصاحبين ومن ذهب مذهبهما من الفقهاء، وهذا ما أراه راجحاً، وذلك لقوة ما احتجوا به من أدلة وسلامتها من الاعتراض والتضعيف.

وقد ناقشوا أدلة الإمام والحسن بن زياد وزفر بأن حديث مجمع الذي استدلوا به يمكن حمله على ما يخالف ظاهره، أي أنه أراد أعطي الفارس سهمين لفرسه وأعطى الراجل سهماً يعني صاحبه فيكون ثلاثة أسهم على أن حديث ابن عمر أصح منه وقد وافقه حديث أبي رهم وأخيه، وقالوا إن ابن عباس وهؤلاء أفقه وأعلم من مجمع بن حارثة وان ابن عمر وأبا رهم وأخاه ممن شهدوا وأخذوا السهمين وأخبروا عن أنفسهم أنهم أعطوا ذلك فلا يعارض ذلك بخبر شاذ تعين غلطه أو حمله على ما يخالف ظاهره كذلك ردوا قياس أبي حنيفة بقولهم وقياس الفرس على الآدمي غير صحيح، لأن أثرها في الحرب أكثر وكلفتها أعظم، فينبغي أن يكون سهمها أكثر[(٢)].

**المسألة الحادية عشرة: الاختلاف في الإسهام لأكثر من فرس:**

اختلف أئمة الأحناف فيمن قاتل على أكثر من فرس واحد هل يسهم له لفرس واحد أو لأكثر من فرس؟

قال أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد ومحمد إذا كان مع الفارس فارسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك لم يضرب له إلا بسهمين سهم له وسهم لفرس واحد لا يزاد على ذلك[(٣)] والى هذا ذهب مالك والشافعي أيضاً فقالا لا يسهم لأكثر من فرس واحد[(٤)].

وقال أبو يوسف إذا كان معه فارسان أو ثلاثة أو برذونان أو ثلاثة أسهم له بخمسة أسهم سهم له وأربعة أسهم لفرسين أو لبرذونين مما معه ولا يسهم له بأكثر من ذلك[(٥)].

---

(١) المغني ٨ / ٤٠٥.

(٢) المغني ٨ / ٤٠٥ بتصرف يسير.

(٣) اختلاف الفقهاء ص ٨٣ والجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧ والبناية ٥ / ورقة / ٢٧٠.

(٤) المغني ٨ / ٤٠٧ وانظر البناية ٥ م ورقة / ٢٧٠.

(٥) اختلاف الفقهاء ص ٨٣ والجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧ وانظر البناية ٥ / ورقة / ٤٠٧.

وبهذا قال الاوزاعي والليث بن سعد والثوري وأحمد بن حنبل[1].

وقد احتج أبو حنيفة وزفر ومحمد والحسن بن زياد بأحاديث كثيرة منها ما روي عن الزبير بن العوام أنه حضر يوم خيبر بأفراس فلم يسهم له النبي ﷺ إلا لفرس واحد[2] ومنها ما روي عن البراء بن أوس أنه قاد فرسين ولم يسهم له رسول الله ﷺ إلا لفرس واحد[3].

وكذلك عللوا قولهم بأن القتال لا يكون إلا على فرس واحد ولا يكون على فرسين دفعة واحدة[4].

واحتج أبو يوسف ومن ذهب مذهبه بجملة أحاديث منها ما رواه الدارقطني في سننه عن بشر بن عمرو بن محصن قال أسهم رسول الله ﷺ لفرسي أربعة أسهم ولي سهماً فأخذت خمسة أسهم، وبما روي عن البراء بن أوس أنه قاد مع النبي ﷺ فرسين وضرب عليه السلام له خمسة أسهم[5].

وبما رواه الاوزاعي لأن رسول الله ﷺ كان يسهم للخيل وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس.

وكذلك استدلوا بما رواه أزهر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب كتب الى أبي عبيدة بن الجراح أن يسهم للفرس سهمين وللفرسين أربعة أسهم ولصاحبهما سهم فذلك خمسة أسهم وما كان فوق الفرسين فهي جنائب رواهما سعيد في سننه[6].

هذه هي أدلة الطرفين ومن يمعن النظر فيها يجد أن حاصل الدليلين وقوع التعارض بينهما من قبل الرواة، فلهذا لا يصح استدلال الطرفين، ولم يبق أمام من يريد الترجيح إلا الرجوع إلى العرف السائد بين المحاربين في أثناء القتال، ويتضح هذا فيما قاله الإمام أبو حنيفة وأصحابه من أن القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة بل بفرس واحد. ويبدو أن

---

(١) تأريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٥، وانظر المغني ٨ / ٤٠٧.

(٢) الجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧.

(٣) البناية ٥ / ورقة / ٢٧٠ - ٢٧١.

(٤) الجوهرة النيرة ٢ / ٢٦٧.

(٥) البناية ٥ / ورقة / ٢٧١.

(٦) المغني ٨ / ٤٠٧ - ٤٠٨.

لأبي يوسف رواية أخرى ذهب فيها مذهب أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد، حيث نجده يرد على الاوزاعي قوله في الإسهام لفرسين فيقول: «لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به[1].

يتضح من هذا أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد هو الراجح.

**المسألة الثانية عشرة:** لو حاصر العدو المسلمين وطلب الموادعة على مال أيدفعه المسلمون إليه أم لا؟

اختلف الإمام أبو حنيفة وأصحابه فيما لو أن المسلمين كانوا في مدينة من مدائن أهل الإسلام فحاصرهم المشركون وهم في تلك المدينة ونصبوا عليهم المجانيق وجعلوا يرمونهم بالنشاب وخاف المسلمون أن يقتلوهم وأن يظفروا بهم وأبوا أن يقلعوا عنهم إلا بأن يوادعوهم سنين معلومة على أن يؤدي إليهم المسلمون، كل سنة شيئاً معلوماً - فهل يحل للمسلمين أن يوادعوهم على ذلك أولاً؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف يحل للمسلمين أن يوادعوهم على ذلك إذا خافوا على أنفسهم وقال الحسن بن زياد لا ينبغي لهم أن يوادعوهم على أن يؤدوا إليهم في كل سنة مالاً معلوماً، لأن ذلك بمنزلة الجزية والصغار، فلا ينبغي للمسلمين أن يبايعوهم على ذلك، وعليهم أن يقاتلوهم حتى يحكم الله بينهم وبينهم[2].

وقد ذهب الإمامان الشافعي وأحمد هذا المذهب أيضاً، فقد جاء في المغني (وأما إن صالحهم على مال نبذله لهم فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه، وهو مذهب الشافعي لأن فيه صغاراً للمسلمين)[3].

أما الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف فقد جوزوا مصالحتهم أخذاً بالرخصة، لأن المسلمين إذا خافوا على أنفسهم الهلاك فلا بأس بذلك، إذ الضرورات تبيح المحظورات ثم

---

(١) الرد على سير الاوزاعي لأبي يوسف القاضي ص ٤١ الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن، وانظر تأريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٥.

(٢) اختلاف الفقهاء ص ١٩ - ٢٠.

(٣) المغني ٨ / ٤٦٠.

لأن دفع الهلاك واجب بأي طريق كان ولو بإجراء كلمة الكفر على اللسان، وفي هذا يقول «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»[1].

فالرأيان في هذه المسألة متكافئان، وترجيح أحدهما يتوقف على عمق إيمان المسلمين المقاتلين ومقدار استعدادهم للتضحية بأرواحهم وإن كان الأخذ برأي الحسن بن زياد في هذا العصر أولى، لكي يعلم المشركون أنهم يقاتلون قوماً يحرصون على الموت ويسترخصون الحياة وهم أعزة على المؤمنين أذلة على الكافرين.

**المسألة الثالثة عشرة:** إذا تترس الأعداء بأسرى المسلمين في أثناء الحرب أيجوز رميهم أم لا؟

أختلف أئمة الأحناف فيما لو كان في أيدي المشركين أسرى من المسلمين أو كان قد أسلم بعض المشركين الذين في الحصون أو كان فيهم قوم تجار من المسلمين دخلوا بأمان، أو وقف المشركون على سور مدينتهم يتترسون بأطفال المسلمين فهل يجوز رميهم؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: لا بأس أن يرميهم المسلمون بالمنجنيق والنشاب والنبل، ولا يتعمدوا المسلمين منهم، ولا بأس أن يهدموا الحصون عليهم وأن يحرقوهم بالنار أو يغرقوهم بالماء، وإن كان فيهم من سمينا من المسلمين، إلا أنهم لا يتعمدون بذلك المسلمين ولا أطفال المسلمين، وكذلك لو لقوهم على قرار الأرض ومعهم أطفال المسلمين يتقون بهم وهم يضاربون بالسيوف - لم نر بأساً للمسلمين أن يضربوهم بسيوفهم ويطعنوهم برماحهم، يتعمدون بذلك المشركين ولا يتعمدون أطفال المسلمين الذين يتترس الكفار بهم.

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي: لا ينبغي للمسلمين إذا علموا أن في المدينة أو في الحصن مسلمين أن يحرقوا عليهم مدينتهم ولا يغرقوها ولا ينصبوا عليها المنجنيق، وقال كذلك لو صافهم المشركون ومعهم بعض من وصفنا من المسلمين لم ينبغ للمسلمين أن يرموا أحداً بمنجنيق ولا نشاب ولا نبل ؛ ولا يطعنوهم برمح، ولا يضربوهم بسيف إلا أن يعرفوا المسلمين بأعيانهم فيقتلوا من سواهم من المشركين، وما لم يعلموا فلا ينبغي لهم

---

(١) سورة النحل آية / ١٠٦.

أن يقتلوا أحداً منهم إلا أن يعرفوا المسلمين منهم أو يقاتلهم إنسان منهم، فيسير على المسلمين بسيف أو برمح فإنه لا بأس حينئذٍ بقتله مسلماً كان أو مشركاً[١].

وقد استدل الطرفان بما يلي:

أما الإمام وصاحباه فقد استدلوا بما ذكره الزهري: أن النبي - ﷺ - أمر بقطع نخيل بني النضير فشق ذلك عليهم حتى نادوه ما كنت ترضى بالفساد يا أبا القاسم فما بال النخيل تقطع؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ﴾ وأمر بقطع النخيل بخيبر، حتى أتاه عمر - رضي الله عنه - فقال أليس الله تعالى وعد لك خيبر؟ فقال: نعم فقال: إذن تقطع نخيلك ونخيل أصحابك فأمر بالكف عن ذلك، ولما حاصر ثقيفاً أمر بقطع النخيل والكروم حتى شق ذلك عليهم وجعلوا يقولون الحبلة لا تحمل إلا بعد عشرين سنة فلا عيش بعد هذا، ففي هذا بيان أنهم يذلون بذلك، وأن فيها كبتاً وغيظاً لهم، وقد أمرنا بذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ﴾[٢] ولما مر رسول الله - ﷺ - من أوطاس يريد الطائف بدا له قصر عوف بن مالك النضري، فأمر بأن يحرق، وفيه يقول حسان بن ثابت - رضي الله عنه -.

وهان على سراة بني لؤي حريق بالبويرة مستطير

فهذه الآثار تدل على جواز ذلك كله[٣].

وممن ذهب مذهب الإمام وصاحبيه الشافعي[٤].

أما الحسن بن زياد فكان يقول: هذا إذا علم أنه ليس في ذلك الحصن أسير مسلم فأما إذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق والتغريق لأن التحرز عن قتل المسلم فرض،

---

(١) ينظر اختلاف الفقهاء: ص ٦ - ٨، والمبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٠ / ٢١ - ٢٢، ص ٦٤ - ٦٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٢٤٤، وحاشية الشلبي: ٣ / ٢٤٤.

(٢) سورة التوبة: آية ١٢٠.

(٣) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٠ / ٢١ - ٢٢.

(٤) المغني، ابن قدامة: ٨ / ٨ / ٤٥٠.

وتحريق حصونهم مباح، والأخذ بما هو الفرض هو الواجب[1].

وقال أيضاً: إذا علم أن فيهم مسلماً وأنه يتلف بهذا الصنع لم يحل له ذلك، لأن الإقدام على قتل المسلم حرام، وترك قتل الكافر جائز، ألا ترى أن للإمام ألا يقتل الأسارى لمنفعة المسلمين، فكان مراعاة جانب المسلم أولى من هذا الوجه[2].

وقال في البناية: لأن قتل المسلم حرام وقتل الكافر مباح، والمحرم مع المباح إذا اجتمعا فالرجحان للمحرم، وهو الإقدام على قتل المسلم، فيجب الامتناع عنه[3].

وجاء في فتح القدير عنه أنه قال: لا يجوز رميهم في صورة التترس إلا إذا كان في الكف عن رميهم في هذه الحالة انهزام المسلمين، وهو قول الأئمة الثلاثة[4].

وممن ذهب مذهب الحسن بن زياد أيضاً أبو ثور[5] والأوزاعي والليث بن سعد فقد قالوا لا يجوز رميهم لقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَـٰتٌ...﴾ [6] قال الليث: ترك فتح حصن يقدر على فتحه أفضل من قتل مسلم بغير حق، وقال الأوزاعي: كيف يرمون أطفال المسلمين[7].

ولبيان أرجح الرأيين أقول: على الرغم من جريان ما ذهب إليه الحسن بن زياد على مقتضى عموم ما ورد في الكتاب والسنة من تحريم قتل النفس البريئة بغير حق فإن مصلحة الإسلام والمسلمين في جهاد المشركين تقتضي تخصيص هذا العموم فتوجب قتال المشركين في مثل هذه الأحوال، لأن درء الضرر العام أوجب من درء الضرر الخاص، ولأن عدم رميهم يجعلهم يجترئون بذلك على المسلمين، فالضرر العام أحق بالدفع من

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٠ / ٢١ - ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٠ / ٦٤ - ٦٥، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي: ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣) البناية في شرح الهداية، العيني: ٥ / ورقة / ٢٤٠.

(٤) شرح فتح القدير: ٤ / ٢٨٧، وشرح الكنز: ١ / ٢٥٣.

(٥) اختلاف الفقهاء: ص ٨.

(٦) سورة الفتح: آية ٢٥.

(٧) المغني، ابن قدامة: ٨ / ٤٥٠، وينظر الرد على سير الأوزاعي: ص ٦٥ - ٦٦.

الضرر الخاص.

ولهذا رد الأحناف قول الحسن بن زياد بقولهم: " لو منعناهم من ذلك " من الرمي " لتعذر عليهم قتال المشركين، والظهور عليهم، والحصون قلما تخلوا عن أسير، وكما لا يحل قتل الأسير لا يحل قتل النساء والولدان فيها، فكذلك لا يمتنع ذلك بكون الأسير فيها، ولكنهم يقصدون المشركين بذلك لأنهم لو قدروا على التمييز فعلاً لزمهم، وكذلك إذا قدروا على التمييز بالنية فإنه يلزمهم[١].

وهذا صحيح لأنا لو اعتبرنا التعليل الذي بنى الحسن بن زياد رأيه عليه لسد باب الجهاد معهم، لأن مدائنهم قلما تخلو من مسلم ومن هنا كان أولى منه بالقبول ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحباه من جواز الرمي، لأنه مبني على مصلحة المسلمين، فالعمل به لا يعد إلغاء للنص، وإنما هو مستثنى من عمومه، وفي هذا يقول الأستاذ علي حسب الله: "واعلم أن معارضة المصلحة للنص أو القياس لا تكون إلا في جزئيات يعد اعتبارها فيها استثناء من قاعدة النص أو القياس، ولا يعد إلغاء لواحد منهما، فإن القواعد الثابتة بالنص أو القياس هي المعالم الواضحة إلى المقاصد الشرعية، فإذا تبين في بعض الجزئيات أن العمل بالنص أو القياس لا يحقق المصلحة المقصودة - بل يترجح إفضاؤه إلى مفسدة - وجب استثناء هذه الجزئيات في أضيق الحدود تحقيقاً للمصلحة المشروعة، وبقي النص أو القياس قائماً فيما عداها، كما لو أشرف إنسان أو جماعة على الموت جوعاً فإنه يجب إطعامهم من مال الغير عنوة، مع وجوب دفع المثل أو القيمة عند القدرة، وفي هذا اعتداء، على حرمة المال، لكنه استثنى لعارض في مسألة جزئية لا يبطل القاعدة العامة التي تحرم العدوان على أموال الناس في كل حال"[٢].

**المسألة الرابعة عشرة:** لا غنيمة إلا لمن لقى قتالاً وحضر الموقعة:

اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف و الحسن بن زياد في رجل لحق بالمسلمين بعد أن غنموا الغنيمة الأولى، ثم لقي قتالاً معهم من الثانية أيشركهم في الأولى والثانية أم في الثانية فقط؟

---

(١) المبسوط، شمس الدين السرخسي: ١٠ / ٢١ - ٢٢.

(٢) أصول التشريع الإسلامي: ص ١٧٩ - ١٨٠ بتصرف يسير في العبارة.

قال أبو حنيفة وأبو يوسف: لو أن تاجراً من المسلمين كان قد دخل دار الحرب بأمان فلما بلغه أن المسلمين قد غنموا لحق بهم لم يشركهم في تلك الغنيمة إلا أن يغنموا بعدما لحق بهم فيسهم له في الغنيمتين جميعاً، وكذلك لو أن رجلاً من أهل العسكر جاء أخيراً مسلماً مع رجل من أهل العسكر يخدمه أعتق غلاماً له بعد ما غنموا لم يسهم له في الغنيمة إلا أن يلقوا بعد ذلك قتالاً فيغنموا فيشركهم في الغنيمتين جميعاً، وكذلك لو أن رجلاً واحداً من المطوعة أو غيرهم أو اثنين لحق بعسكر المسلمين بعد ما غنموا وهم في دار الحرب لم يشركهم في تلك الغنيمة إلا أن يلقوا قتالاً ويغنموا فيشركهم في الغنيمتين جميعاً، وكذلك لو أن أسيراً في أيدي المشركين قد أسروه قبل هذه الغزوة ثم غنم المسلمون فاستنقذوه، أو أفلت منهم بعد ما غنموا وصار مع المسلمين - لم يشركهم في هذه الغنيمة إلا أن يلقوا قتالاً بعد ما لحق بهم فيغنموا فيشركهم في الغنيمة الأولى والآخرة، وكذلك لو أن رجلاً ارتد ولحق بدار الحرب ثم إن المسلمين غنموا في دار الحرب غنيمة فرجع المرتد إلى الإسلام ولحق بهم لم يشركهم في تلك الغنيمة إلا أن يقاتل معهم فيصيبوا غنيمة أخرى قبل أن يقتسموا الأولى فيشركهم في الغنيمتين جميعاً.

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي لا يشرك المسلمين الذين غنموا أحد ممن لحق بهم بعد الغنيمة ممن سمينا إلى أن يلقوا قتالاً وهو معهم فيغنموا فيشركهم في الغنيمة الآخرة خاصة ولا يشركهم في الأولى التي لم يحضرها[1].

يرى الحسن بن زياد إذن أن الغنيمة لا يشارك فيها إلا من حضر الموقعة وشارك في القتال، وبناء على هذا فإن كل من ذكر في هذه الصور السابقة لا يشارك إلا في الثانية فقط، وبهذا قال أبو ثور[2] والشافعي وأحمد[3].

وعند الشيخين أن كل من لحقهم قبل قسمة الغنيمة الأولى أو خروجها إلى دار الإسلام ثم لقي قتالاً في الغنيمة الثانية يشارك في الغنيمتين معاً؛ لأن العبرة عندهم إما بالقسمة وإما بإحرازها إلى دار السلام.

---

(١) اختلاف الفقهاء: ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٦.

(٣) المغني، ابن قدامة: ٨ / ٤١٩.

ويغلب على الظن أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد من أن الغنيمة لمن شارك في القتال وحضر الموقعة هو الراجح، فكل من لحق بالمسلمين في دار الحرب لا نصيب له فيها إذا لم يلق قتالاً، ويؤيد هذا ما رواه أبو هريرة أن أبان بن سعيد بن العاص وأصحابه قدموا على رسول الله - ﷺ - بخيبر بعد أن فتحها، فقال أبان: اقسم لنا يا رسول الله فقال رسول الله - ﷺ -: «اجلس يا أبان ولم يقسم له رسول الله - ﷺ -»[١]. ويؤيده ما رواه طارق بن شهاب من أن أهل البصرة غزوا نهاوند فأمدهم أهل الكوفة، فكتب في ذلك إلى عمر - رضي الله عنه - فكتب عمر: أن الغنيمة لمن شهد الواقعة، رواه سعيد في سننه، وروي نحوه عن عثمان في غزوة أرمينية[٢].

هذه بعض آراء الحسن بن زياد في الحدود والقصاص والسير المسماة لدى الحقوقيين بالقانون الدولي العام، وقد اتضح لي من خلال دراستها أنه كان غيوراً على حدود الله، شديد الحرص على إيقاعها بالمجرمين، وتنفيذها فيهم، حماية للمجتمع الإسلامي وصيانة للمسلم، كما أن حرصه الشديد على تنفيذ القصاص قضى على الدوافع إلى سفك الدماء عن طريق الأخذ بالثأر.

ولعل أهم ما يلاحظ في هذه المسائل من فقه الحسن هو روح التشدد والحزم التي كانت مسيطرة على آرائه، وقد تجلى هذا في وجوب حد الشهود حد القذف إذا شهدوا بزنى متقادم، كما تجلى في وجوب ضرب المرتدة تسعة وثلاثين سوطاً يومياً وهو الحد الأعلى للتعزير عنده إلى أن تسلم أو تموت.

وكذلك تجلى في المسألة التي قتل فيها رجلان رجلين كل واحد منهما ابن الآخر عمداً وكل منهما يرث الآخر، وذلك بأن يوكل القاضي عن كل منهما وكيلاً يستوفي القصاص منهما في آن واحد كالغرقى والحرقى والهدمى.

وكذلك تجلى هذا التشدد عدم موادعة العدو على مال يدفعونه إليهم إذا حاصرهم، وفي مسائل كثيرة أخرى.

وهذا الاتجاه إلى التشدد يعتبر سمة من سمات العلماء الغيورين على دين الله، لأن هذه

---

(١) رواه أبو داود في سننه: ٢ / ٦٦ - ٦٧.

(٢) المغني، ابن قدامة: ٨ / ٤١٩.

الحدود هي السياج الذي يحفظ المجتمع من كل انحراف، ويحفظه من آثار التعدي على الأموال والأعراض والدماء، فيقي الأنساب والعقول والأجسام.

وقد رأينا جميعاً ما يجري في مجتمعنا المعاصر من جرائم مختلفة لا تعد ولا تحصى بسبب تطبيق التشريع الوضعي وما يتسم به من تهاون.

إن الدعوة في هذه الأيام إلى تحكيم شريعة الله في شؤون المجتمع، وإقامة الحدود الإسلامية ما هي إلا صدى لما آلت إليه حياة الأمة من قلق وتذمر واضطراب بسبب تطبيقها للقانون الوضعي.

وأخيراً، وبعد هذه الرحلة الطويلة مع الحسن بن زياد، والدراسة لأرائه مقارنة بآراء معاصريه من الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة - اتضح لي أنه كان فقيهاً مجتهداً جليل القدر، توافرت له أسباب الاجتهاد، ودلت آراؤه التي أوردت بعضها على أنه كان مجتهداً مطلقاً منتسباً لمذهب الإمام أبي حنيفة، وقد جمع في اجتهاده بين الرأي والأثر.

كذلك اتضح لي أن اختلافه مع فقهاء عصره لم يكن مبعثه اختلافاً في الأصول بقدر ما كان تفاوتاً في القدرات العقلية، والنظرة الشخصية في كل مسألة خالية من النص، وأنه كان شخصية غنية بآرائها الفقهية، أثرت في الفقه العراقي، وعملت على تنميته حيث كان أحد أعلام مدرسة الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد، ولكن آراءه هذه لا ترقى إلى درجة آراء الإمام وأصحابه زفر وأبي يوسف ومحمد، وإن كانت تشهد بتضلعه في الفقه، وجليل منزلته في الفتيا والاجتهاد، وبما كان له من أثر في تراثنا الفقهي، وسيظل اسمه خالداً ما كتب لتراثنا الخلود، رحمك الله يا حسن ورحم جميع العاملين من فقهائنا الذين أدوا رسالتهم المجيدة بإخلاص ورزقنا التأسي بكم في طلب العلم، والسير على منوالكم في الحياة وهدانا صراطاً مستقيماً.

# الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة أود أن أسجل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها منها، وهي كما يأتي:

ففي التمهيد أكدت أن الحياة الفقهية قد بدأت منذ بعثة الرسول - ﷺ - وتبليغه دعوة ربه، حيث كان يوضح ما كان مبهماً في كتاب الله ويفصل ما جاء مجملاً، إذ كان - ﷺ - مصدر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وقد تجلى هذا كله في مجتمع المدينة حيث تكونت الدولة الإسلامية الأولى، ثم أوضحت تميز عصر الرسول والصحابة والتابعين بالاجتهاد المطلق الذي لا يعرف المذهبية، ولكن اختلاف البيئات والشيوخ في عصر تابعي التابعين وتلاميذهم أدى إلى بروز الاتجاهات الفقهية المختلفة التي توجت بظهور مدرستي المدينة، والكوفة، وبينت أن أعظم الصحابة تأثيراً في مدرسة الكوفة هو عبد الله بن مسعود، وإن اتفق في منهجه مع عمر بن الخطاب من حيث التوسع في الرأي المبنى على فهم النصوص، وإدراك عللها وتوخي المصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة، ولهذا عنيت هذه المدرسة بآرائه الفقهية بخاصة وآراء غيره من الصحابة بعامة.

كذلك أوضحت تميز هذه المدرسة عن مدرسة المدينة بأثرها البالغ في الحياة الفقهية حيث إن منهج فقهائنا كان يقوم على أساس أن أحكام الشريعة معقولة المعنى، وأنها مشتملة على مصالح وحكم مقصودة ترجع إلى العباد، فكانوا يبحثون عن العلل في الوقائع الجديدة، لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وهذه الطريقة بالطبع - كانت أساساً للاستنباط فيما لم يجدوا فيه نصاً من كتاب ولا نصاً من سنة صحت عندهم.

وكذلك أثبت أن ازدهار الحياة الفقهية في العصر العباسي الأول كان من عوامله المهمة عناية الخلفاء العباسيين بالدين، وتقديرهم للفقهاء، ومنحهم حرية الرأي في الاجتهاد.

وفي الفصل الأول من الباب الأول - أوضحت أن الخلفاء العباسيين أرادوا ملكاً خالصاً لا يزاحمهم فيه أحد، لذلك وقفوا موقفاً صلباً في وجه كل من تسول له نفسه الثورة ضدهم، ثم لم يحترموا عهداً أبرموه أو أماناً منحوه ما دام في نقض ذلك العهد وهذا الأمان مصلحة لدولتهم، كالأمان الذي أعطاه الرشيد ليحيى بن عبد الله العلوي ولما

أراد نقضه استفتى محمداً بن الحسن والحسن بن زياد في نقضه فرفضا ذلك لأنه أمان صحيح.

كما أثبت أن ما انصب على بعَض الفقهاء من تعذيب واضطهاد في العصر العباسي من بعض الخلفاء كان لأسباب سياسية ليس غير، خلافاً لما يذهب إليه بعض المؤرخين من أنه بسبب امتناعهم عن ولاية القضاء.

وكذلك أوضحت أن موقف الخلفاء العباسيين من هؤلاء الفقهاء لم ينف اهتمامهم بالدين، وعنايتهم بالتشريع، وتكريمهم أهل العلم والتمكين لهم في المناصب العليا، كما فعل الرشيد مع أبي يوسف.

وكذلك بينت أن المجتمع في عصر الحسن بن زياد كان خليطاً يتألف من العرب الأصلاء والموالي وغيرهم، وكان الرقيق يؤلف طبقة كبيرة فيه الحرمان وشظف العيش، على حين كان الحكام ومن يعيشون في كنفهم ويلوذون بهم في عيش رغيد وحياة مترفة دون غيرهم من الطبقات، ومن الثابت أن الحياة الثقافية في العصر العباسي الأول كانت قوية مزدهرة، وقد أوضحت أنها كانت الأساس الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة، حيث وضعت في هذا العصر أسس كل العلوم تقريباً، وألفت في كل ذلك شتى الكتب، وبذلك فاجأوا العالم بثقافة واحدة مشتركة هي ما نسميها اليوم بالثقافة العربية الإسلامية.

وفي الفصل الثاني من الباب الأول بينت أن الحسن عراقي أصلاً نبطي نسباً أنصاري ولاء، وأن ولادته كانت سنة ١١٦ هـ - على الرأي الراجح وأثبت أنه كان شغوفاً بالعلم، مولعاً بدراسته منذ نعومة أظفاره، فانكب على طلبه انكباباً منقطع النظير، حتى روى الجاحظ عنه أنه قال: " عبرت أربعين عاماً ما قلت(١) ولا نمت إلا والكتاب موضوع على صدري " وبينت أن هذا الشغف هو الذي حمله على أن يرحل إلى الحجاز ليأخذ عن علمائها ما استطاع.

كما أثبت أنه كان حريصاً كل الحرص على تخريج تلاميذ أفذاذ يدعون إلى الدين، وفقهاء يقومون بدراسة الفقه، ونشره في ربوع البلاد، كذلك أوضحت أنه كان ذا ورع

---

(١) من قال يقيل إذا استراح عند الظهر واشتداد الحر.

وخشية لله مراقبة للنفس حتى إنه كان يتهيب في القضاء ويرتبك حين الفصل في القضايا فيذهب عنه التوفيق، ولهذا لما أشير عليه بالاستعفاء من القضاء استعفى منه ولم يتمسك بكرسيه، لأن هذا النوع من الورع لا يصلح أساساً للقضاء، فاتخاذ هذا الاستعفاء وسيلة للتشهير به والطعن في كفاءته غير صحيح.

وكذلك أبرزت اتفاق كل من أرخ لحياته على وفاته عام ٢٠٤ هـ اتفاقاً يقارب الإجماع، ولم يشذ إلا صاحب النجوم الزاهرة حيث اعتبر وفاته سنة ٢٠٩ هـ، ولكنه رجع وقال: وقيل توفي سنة ٢٠٤ هجرية وهو الأصح.

وفي الفصل الثالث من هذا الباب أثبت أن الحسن كان وفياً يحب أساتذته حباً جماً، وبخاصة أبو حنيفة الذي تأثر بما تلقاه عنه من فقه وحديث، فوافقه في كثير من آرائه عن فهم ودراية، ولكن هذا الحب لأساتذته لم يفقده استقلاله، ومخالفته لهم في كثير من المسائل.

كذلك بينت أن الحسن بن زياد لم يتتلمذ للإمام محمد بن الحسن كما ادعى بعض العلماء المحدثين لأن الحسن بن زياد ومحمداً بن الحسن قد أصبحا شيخين من شيوخ الفقه بعد عام ١٦٥ للهجرة، وأنه قد تولى كل منهما التدريس والإفتاء منذ ذلك التاريخ، فلم يجلس أحدهما من الآخر مجلس التلميذ، بل هما صاحبان متعاونان على نشر الفقه والعلم بين المسلمين، وقد أثبت أن العلاقة بينهما كانت علاقة مصاحبة تتسم بطابع المودة والتعاون والاحترام.

وفي الفصل الرابع من الباب نفسه بينت أن الحسن كان يتمتع بشخصية خلقية قوية، وهي شخصية العالم البار الورع المتواضع المعتز بكرامته، ولذلك كره مجاملة الخلفاء ومحاباتهم، وأنه كان ذكياً بارعاً في السؤال والجدل والنقاش، وقد جمع بالإضافة إلى الفقه رواية الحديث وحفظه فكان محدثاً جليلاً.

وفي الفصل الخامس بينت الطعون التي وجهت إلى الحسن في أخلاقه وعلمه ودينه وقد عرضت هذه الاتهامات وفندتها حسبما ظهر لي لي من أدلة وبينت أن هذه الاتهامات ما هي إلا صدى لما كان يجري بين أهل الرأي وأهل الحديث من خلاف، ولما كان يجري بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف في القول بخلق القرآن.

والباب الثاني – أثبت أن للحسن بن زياد أصولاً فقهية استخلصتها من تتبعي لآرائه

الفقهية، ومع أنها في مجموعها تتفق مع أصول إمامه أبي حنيفة فقد اختلف مع الإمام وأصحابه في بعض المسائل الجزئية التي تتصل بتلك الأصول.

وبينت أن الحسن قد جمع في اجتهاده بين الرأي والأثر، وأنه كان يرى تقديم الأثر على الرأي إذا تعارضا.

كذلك بينت أنه ليس صحيحاً وضع الحسن بن زياد في الطبقة الثالثة من طبقات المجتهدين أو اعتباره مجتهداً مقيداً، فقد أثبت أنه مجتهد مطلق منتسب توافرت له كل أسباب الاجتهاد، ويؤكد هذا ما بينته من أسباب الاختلاف بينه وبين معاصريه من الفقهاء كما يؤكد اختيار المذهب لبعض فتاويه، فلو لم يكن كذلك لما عده ابن القيم وغيره من المفتين الذين ارتفع اسم الكوفة بذكرهم.

ثم بينت أنه بالإضافة إلى ما انفرد به من آراء، وما أفتى فيه من مسائل تمخضت عن اجتهاده - كان له آثار أخرى تجلت في الرواية والتخريج والتفريع.

وفي الباب الثالث أوضحت أن الحسن كان أحد أركان المجمع الفقهي الذي كان يرأسه الإمام أبو حنيفة، وأنه كان أحد أصحابه الذين دونوا الكتب.

كما بينت أنه كان غزير الفقه، كثير الإنتاج، غير أن جزءاً منه لم يكن مقروناً بأدلته.

وقد تناولت في هذا الباب دراسة صور من فقهه بالتفصيل والمقارنة والترجيح حسبما يؤيده الدليل، ويتفق مع روح الشريعة، ويتلاءم مع مقاصده ومراميها، ثم سجلت ما استخلصته من سمات لفقهه وكان ذلك في أربعة فصول:

أثبت في الفصل الأول أنه كان يعتمد في اجتهاده وفتاويه على النص من آية أو حديث أو قول صحابي، وأنه في بعض الأحيان كان يؤيد النص بالقياس.

أما المسائل التي لا نص فيها فالصفة الغالبة عليه فيها هي إعماله العقل وبذله الجهد للخلوص إلى ما يتفق وروح الشريعة.

ثم بينت أنه كان يراعى جانب التيسير ورفع الحرج فكان يأخذ بالأيسر ويرى أن القليل من الأشياء معفو عنه.

وأنه كان يراعي الضرورة بناء على أن للأكثر حكم الكل.

وأما في الفصل الثاني فقد برزت لي حقيقتان:

الأولى: أن الصراع الفكري الذي دار بين الحسن بن زياد ومعاصريه من الفقهاء كان

مبنياً في الغالب على الاجتهاد وإعمال العقل حيث كان يجتهد فيما هو بصدده، ويعطيه الحكم المناسب له إما بقياس الشبيه على شبيهه، وإما بإيجاد الحكم الملائم لمقصود الشريعة في المحافظة على حقوق الناس وأموالهم.

الثانية: ميله الشديد إلى تصحيح العقود ما وجد إلى ذلك سبيلاً، مستهدفاً في ذلك مراعاة الحق الذي تطمئن إليه نفسه ويستصوبه عقله وقد تجلى هذا الميل في كل المسائل التي لم يسعفه فيها نص من كتاب أو سنة أو قياس أو استحسان أو عمل صحابي.

أما في الفصل الثالث فقد أوضحت فيه أن الحسن كان ينظر إلى جوهر العقد لا إلى لفظه، وإلى إرادة المتعاقدين وبناء الأحكام على ذلك صحة وفساداً، وبينت أنه كان شديد الميل إلى تحقيق العدل بين الناس، وأنه كان دائب السعي إلى تحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان.

وأما في الفصل الرابع فإن أهم ما لاحظته من اتجاهاته هو روح التشدد والحزم التي كانت تسيطر على آرائه، لأنه كان غيوراً على حدود الله، شديد الحرص على إيقاعها بالمجرمين، وتنفيذها فيهم حماية للمجتمع الإسلامي من الفساد والتحلل والانهيار.

تلك هي أهم النتائج التي انتهيت إليها في هذه الدراسة.

أما ما أراه من اقتراحات وتوصيات فأهمها ما يأتي:

أولاً: أن كل أمة عريقة تهتم بماضيها، ويربطها به أوثق الصلاة، وإلا باءت بالفشل والخسران، والأمة الإسلامية أجدر هذه الأمم بالاتصال بماضيها، لذا أقترح على مجامع البحوث الاهتمام بأعلام الفقه الإسلامي، والتعريف بهم، ودراسة آثارهم، لكي تطلع الأجيال القادمة على ما خلفوه من آراء، وعسى هذا أن يحملهم على الاعتزاز بهم وأن يكون الحافز لهم على العناية بهذا التراث المتوارث عنهم.

ثانياً: نحن أمة غنية بتراثها الفقهي في شتى الميادين، وقد أقر لنا بهذا كثير من المستشرقين، فهذا شيريل عميد الحقوق بجامعة فينا يقول: إن البشرية تفخر بهذا التشريع، وإننا سنكون نحن الأوربيين أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي عام، لذا يجدر بوزارات الأوقاف والمجامع العلمية الإسلامية أن تعنى بالبحث عن المخطوطات من هذا التراث بمكتبات العالم وتهتم بنشرها، وقد عثرت خلال بحثي على عدة مخطوطات جديرة بالتحقيق والنشر، ومن أهمها البناية في شرح الهداية للعيني، وهو أوسع شروح الهداية في

استيفاء أدلة الأحكام، وأحسنها عرضاً لآراء الفقهاء، ويعد بحق من أجود كتب الفقه المقارن التي تعني بالدليل والتعليل.

ثالثاً: من الواجب على الأمة الإسلامية أن تستمر في إقامة المؤتمرات الفقهية سنوياً في مختلف البلدان الإسلامية يشترك فيها فقهاء المسلمين ليلقوا الضوء على ما في هذا التراث الفقهي من قيم حضارية، ومبادئ إنسانية، ومثل عليا يمكن أن نستهدي بها في حل ما ينجم من مشكلات على ضوء شريعتنا الغراء.

رابعاً: يجدر بالمسلمين وولاة أمورهم في بلادنا العربية والإسلامية الاهتمام بالشريعة الإسلامية، وذلك بتدريسها في الجامعات وتطبيقها في نواحي الحياة، لأنها تحقق للناس ما ينشدون من راحة نفسية واطمئنان قلبي وعدالة اجتماعية وفوز برضوان الله تعالى وسعادة في الدنيا والآخرة.

وبعد فهذا بحثي أضعه بين يدي أساتذتي الأفاضل فإن كان فيه قصور أو خطأ – ولا أخال عملاً يسلم من ذلك – فلي أمل أن يغفره الله لي لما بذلته من جهد، وما كابدته من مشقة، وإن كان فيه ما يمكن نسبته إلى الصواب فذلك من نعم الله وتوفيقه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# المراجع

أولاً: المراجع المخطوطة:

١ - أحمد بن ضياء القرشي الحنفي المتوفى سنة (٨٥٤ هـ): الضياء المعنوي على مقدمة الغرنوي، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٥٦٤) ٢٠٥٥٩ فقه حنفي.

٢ - الحصيري: محمود بن أحمد المتوفى ستة (٦٢٦ هـ): التحرير في شرح الجامع الكبير، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (٢٨٠٢) ٤٤١٤٧ / بخيت.

٣ - الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان المتوفى سنة (٧٤٨ هـ): تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٣.

٤ - رفيع الدين الشرواني: طبقات الحنفية، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٤٣.

٥ - السفدي: علي بن الحسين بن محمد المتوفى سنة (٤٦١ هـ) النتف الحسان، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٦٨٩) ٢٢٥٥٣.

٦ - الصيمري: أبو عبد الله الحسين بن علي المتوفى سنة (٤٣٦ هـ) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ / تيمور.

٧ - ابن أبي العوام: عبد الله بن محمد: فضائل أبي حنيفة وأصحابه مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٨ / تاريخ.

٨ - العيني: محمود بن أحمد المعروف بالعيني سنة (٨٥٥ هـ) البناية في شرح الهداية، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (٣٧٨) ٧٥٦٠.

٩ - عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٨٤.

١٠ - الغزي: تقي الدين بن عبد القادر التميمي المتوفى سنة (١٠٠٥ هـ) الطبقات السنية في تراجم الحنفية، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٤٠ تاريخ / تيمور و ٥٥ تاريخ / حليم.

١١ - ابن فضل الله العمري: أحمد بن محيي بن فضل الله العمري المتوفى سنة

(٧٤٢ هـ): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٩٥ معارف عامة.

١٢ - القارئ: علي بن سلطان المعروف بالقارئ الحنفي المتوفى سنة (١٠١٤ هـ) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٤٠ / تاريخ تيمور.

١٣ - الدمشقي: محمد بن يوسف المعروف بالدمشقي المتوفى سنة (٩٤٢ هـ): عقود الجمان في أبي حنيفة النعمان، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٨ م / تاريخ.

١٤ - عبد العظيم شرف الدين / الدكتور: فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٥٢.

١٥ - عبد المجيد محمود / الدكتور: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين رسالة دكتوراة مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٣٥.

١٦ - محمد بلتاجي / الدكتور: مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٢٩.

١٧ - محمد الدسوقي / الدكتور: محمد بن الحسن وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٤٨.

١٨ - محمد هشام برهاني: سد الذرائع، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ١٨٨.

ثانياً: المراجع المطبوعة:

١٩ - الآمدي: علي بن أبي المعروف بالآمدي الشافعي، المتوفى سنة (٦٣١ هـ): الأحكام في أصول الأحكام، طبع المعارف سنة ١٣٢٢ هـ.

٢٠ - إبراهيم بسيوني / الدكتور: البسملة بين أهل العبارة، وأهل الإشارة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢ م.

٢١ - ابن الأثير الجزري: علي بن محمد بن عبد الكريم الملقب بعز الدين المتوفى سنة (٦٣٠ هـ): اللباب في تهذيب الأنساب طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٦٩ هـ نشر مكتبة القدسي بالقاهرة.

٢٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر وفي صلبه تلخيص نهاية ابن الأثير الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦ هـ بالمطبعة الخيرية بالقاهرة.

٢٣ - أحمد إبراهيم: أحكام الهبة والوصية وتصرفات المريض، طبع سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م بمطبعة العلوم.

٢٤ - بحث مقارن في المواريث، طبع مطبعة فتح الله إلياس بالقاهرة.

٢٥ - التركة والحقوق المتعلقة بها طبع مطبعة فتح الله إلياس بالقاهرة.

٢٦ - أحمد أمين / الدكتور: ضحى الإسلام، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م، والطبعة الرابعة بمطبعة النهضة المصرية.

٢٧ - فجر الإسلام، الطبعة الأولى، والطبعة الثانية سنة ١٩٣٣ م.

٢٨ - أحمد بن حنبل الإمام أحمد بن محمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١ هـ): المسند، نشر الشيخ أحمد محمد شاكر طبع دار المعارف سنة ١٩٤٨ م.

٢٩ - أحمد فتحي بهنسي: الجرائم في الفقه الإسلامي الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ م.

٣٠ - السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية، طبع الدار العربية سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٦٥ م.

٣١ - إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥ م.

٣٢ - أمير بادشاه: محمد بن أمين: تيسير التحرير، طبع الحلبي.

٣٣ - ابن أمير الحاج: محمد بن محمد المتوفى سنة (٨٧٩ هـ) التقرير والتحبير شرح تيسير الكمال، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق.

٣٤ - أمين الخولي: مالك بن أنس، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد.

٣٥ - البابرتي: محمد بن محمود المتوفى سنة (٧٨٩ هـ): شرح العناية على الهداية، المطبوع على هامش فتح القدير الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بمصر.

٣٦ - ابن البزاز الكردري: محمد بن محمد بن شهاب المتوفى سنة (٨٢٧ هـ): مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة طبع الهند سنة ١٣٢١ هـ.

٣٧ - الفتاوى البزازية، المطبوع على هامش الفتاوى الهندية الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ هـ ببولاق مصر.

٣٨ - البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي المتوفى سنة (٤٥٨ هـ): السنن الكبرى الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢ هـ بالهند.

٣٩ - تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي المتوفى سنة (٧٧١ هـ) طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.

٤٠ - الترمذي: محمد بن عيسى بن سهل الترمذي المتوفى سنة (٢٧٩ هـ) سنن الترمذي، ضبطه وراجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان، نشر محمد عبد المحسن الكتبي طبع مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة.

٤١ - ابن تغرى بردى: جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي المتوفى سنة (٨٧٤ هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة.

٤٢ - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨ هـ) القياس في الشرع الإسلامي، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٥ هـ بالمطبعة السلفية نشر قصي محب الدين.

٤٣ - السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية راجعه وحققه الدكتور علي سامي النشار وأحمد زكي عطية الطبعة الثانية سنة ١٩٥١ بالقاهرة.

٤٤ - الجاحظ: ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى سنة (٢٥٥ هـ) البيان والتبيين، الطبعة الثالثة بمطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م تحقيق حسن السندوبي.

٤٥ - ابن الجزري: شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري المتوفى سنة (٨٣٣ هـ): النشر في القراءات العشر.

٤٦ - الجصاص: أحمد بن علي الحنفي المتوفى سنة (٣٧٠ هـ) أحكام القرآن طبع بمطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ.

٤٧ - حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله المتوفى سنة (١٠٦٧ هـ) كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون طبع وكالة المعارف سنة ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٨ هـ.

٤٨ - الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٤٠٥ هـ) معرفة علوم الحديث: تحقيق الدكتور السيد معظم حسين نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر

ببيروت.

٤٩ - المستدرك على الصحيحين في الحديث، نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة - بالرياض.

٥٠ - ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢ هـ): تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٧ هـ في الهند.

٥١ - لسان الميزان، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠ هـ بمطبعة حيدر آباد الدكن.

٥٢ - الحجوي: محمد بن الحسن المتوفى سنة (١٣٧٦ هـ): الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي طبع دائرة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ.

٥٣ - ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المتوفى سنة (٤٥٦ هـ): الأحكام في أصول الأحكام، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ بمطبعة السعادة.

٥٤ - المحلى بتحقيق أحمد محمد شاكر سنة ١٣٤٧ هـ بمطبعة النهضة.

٥٥ - حسن إبراهيم حسن / الدكتور: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ م نشر مكتبة النهضة.

٥٦ - ابن الحنبلي: ناصح الدين عبد الرحمن الأنصاري المتوفى سنة (٥٥٤ هـ): أقيسة النبي - ﷺ - تحقيق أحمد حسن وعلي أحمد الخطيب الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، بمطبعة السعادة بالقاهرة.

٥٧ - الخصاف: أحمد بن عمرو الشيباني المعروف بالخصاف المتوفى سنة (٢٦١ هـ): أحكام الأوقاف، الطبعة الأولى سنة (١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م).

٥٨ - شرح كتاب النفقات، الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٣٩ هـ.

٥٩ - الخضري: محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخضري المتوفي سنة (١٣٤٥ هـ): محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، الطبعة الخامسة سنة ١٣٦٦ هـ بمطبعة الاستقامة.

٦٠ - أصول الفقه، الطبعة الثانية سنة (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م).

٦١ - تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى بدار إحياء الكتب العربية سنة

١٩٢٠، والطبعة الخامسة بمطبعة الاستقامة بالقاهرة.

٦٢ - الخطيب البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت المتوفى سنة (٤٦٣ هـ) تاريخ بغداد، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م، بمطبعة السعادة.

٦٣ - ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة (٨٠٨ هـ) المقدمة، طبع مطبعة التقدم، وطبع المكتبة التجارية بمصر.

٦٤ - ابن خلكان: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان المتوفى سنة (٦٨١ هـ): وفيات الأعيان، طبع دار الطباعة المصرية سنة ١٣٧٥ هـ، وطبع مكتبة النهضة المصرية بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٦٥ - الخوارزمي: محمد محمود بن محمد المتوفى سنة (٦٦٥ هـ) جامع المسانيد الإمام الأعظم، طبع حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٢ هـ.

٦٦-: عبد الله بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٢٥٥ هـ): سنن الدارمي، تحقيق وتصحيح وتخريج السيد عبد الله هاشم يماني المدني بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة.

٦٧ - أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة (٢٧٥ هـ) سنن أبي داود، طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م. بتعليق الشيخ أحمد سعد علي، وطبع مطبعة السعادة.

٦٨ - الدبوسي: عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة (٤٣٢ هـ) تأسيس النظر، ومعه رسالة الكرخي في أصول الحنفية، نشر زكريا علي يوسف.

٦٩ - الدهلوي: أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي المتوفى سنة (١١٧٦ هـ) الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية، طبع المطبعة السلفية سنة ١٣٥٨ هـ بالقاهرة، نشر قصي محب الدين الخطيب.

٧٠ - الديار بكري: حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري: المتوفى سنة (٩٦٦ هـ): تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، طبع المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٣ هـ.

٧١ - الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨ هـ) ميزان الاعتدال، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ بمطبعة السعادة بمصر نشر محمد أمين الخانجي.

٧٢ - تذكرة الحفاظ، طبع الهند سنة ١٣٣٣ هـ بمطبعة المعارف النظامية.

٧٣ - ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة (٥٩٥ هـ): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة الأولى بمطبعة أحمد كامل بدار الخلافة العلية سنة (١٣٣٣ هـ).

٧٤ - الزرنوجي: برهان الإسلام الزرنوجي: تعليم المتعلم، الطبعة الأولى سنة ١٣١٩ هـ بمطبعة التقدم العلمية.

٧٥ - زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، طبع سنة ١٩٥٧ م - ١٩٥٨.

٧٦ - الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، طبع سنة ١٩٦٨ م.

٧٧ - الزمخشري: محمود بن عمر المتوفى سنة (٥٢٨ هـ) أساس البلاغة للزمخشري، طبع دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٣ م بالقاهرة.

٧٨ - الزيلعي: جمال الدين عبد الله بن يوسف المتوفى سنة (٧٦٢) نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية في تخريجه، طبع أوفست على الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧ هـ.

٧٩ - الزيلعي: عثمان بن علي الحنفي المتوفى سنة (٧٤٢ هـ) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣١٣ هـ ببولاق مصر.

٨٠ - السبكي: علي بن عبد الكافي المتوفى سنة (٦٥٧ هـ): تكملة المجموع شرح المهذب، نشر زكريا علي يوسف.

٨١ - سحنون: عبد السلام بن سعيد التنوخي المتوفى سنة (٢٤٠ هـ) المدونة الكبرى، الطبعة الثالثة بمطبعة السعادة سنة ١٣٢٣ هـ.

٨٢ - السخاوي: محمد بن عبد الرحمن المتوفى سنة (٩٠٢ هـ) ك المقاصد الحسنة وصححه وعلق على حواشيه عبد الله محمد الصديق الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م بيروت.

٨٣ - السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل المتوفى سنة (٤٨٣ هـ) أصول السرخسي، طبع بمطابع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ بتحقيق أبي الوفا الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

٨٤ - المبسوط، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة بمصر.

٨٥ - ابن سعد: محمد بن سعد المتوفى سنة (٢٣٠ هـ): الطبقات الكبرى، طبع بيروت سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م نشر دار صادر.

٨٦ - سعدي جلبي: سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي أو سعدي أفندي المتوفى سنة (٩٤٥ هـ). حاشية سعدي جلبي الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ على هامش فتح القدير.

٨٧ - أبو السعود: محمد بن علي المصري الحنفي حاشية أبي السعود المسماة فتح المعين على شرح الكنز، الطبعة الأولى سنة ١٢٨٧ هـ، بمطبعة جمعية المعارف المصرية.

٨٨ - السعيد مصطفى السعيد / الدكتور: في مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به في الشريعة الإسلامية والقانون المصري دراسة في نظرية سوء استعمال الحقوق.

٨٩ - السيد الشريف: علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة (٨١٤ هـ) شرح السراجية، طبع فرج الله زكي الكردي مع حاشية الفناري محمد شاه، بمصر.

٩٠ - سيد محمد موسى الأفغاني: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، طبع بمطابع المدني، بمصر.

٩١ - السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر المتوفى سنة (٩١١ هـ) الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع إلى الجامع الصغير، ترتيب الشيخ يوسف النبهاني طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٠ هـ.

٩٢ - الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة (٧٩٠ هـ): الاعتصام بتعريف المدقق محمد رشيد رضا نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٩٣ - الموافقات، وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه، وكشف مراميه وتخريج أحاديثه ونقد آرائه علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه، بقلم الشيخ عبد الله دراز.

٩٤ - الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي سنة (٢٠٤ هـ): الأم، الطبعة الأولى ببولاق سنة ١٣٢٥ هـ.

٩٥ - الشرتوني: سعيد الخوري: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، طبع بيروت سنة ١٨٨٩ م. ٩٦ - الشعراني: عبد الوهاب بن أحمد بن علي المتوفى سنة

(٩٧٣ هـ): الميزان، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

٩٦: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي المتوفى سنة (٩٧٣ هـ)، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٠٦ هـ وبهامشه كتاب رحمة الأمة في اختلاف الأئمة.

٩٧ - الشلبي: شهاب الدين أحمد بن يونس الشهير بالشلبي: حاشية الشلبي، الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ على هامش تبيين الحقائق.

٩٨ - شوقي ضيف: الدكتور: العصر العباسي الأول، الطبعة الرابعة بدار المعارف.

٩٩ - الشوكاني - محمد بن علي المتوفى سنة (١٢٥٥ هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.

١٠٠ - نيل الأوطار: طبعة سنة ١٣٩٦ هـ وبهامشه كتاب عون الباري لحل أدلة البخاري، الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هـ.

١٠١ - القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، طبع سنة ١٣٩٤ هـ نشر قصي محب الدين الخطيب.

١٠٢ - الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة (٥٤٨ هـ): الملل والنحل، الطبعة الأولى بمطبعة الأزهر سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م خرجه وحقق نصوصه، محمد بن فتح الله بدران.

١٠٣ - الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي المتوفى سنة (٤٧٦ هـ) طبقات الفقهاء، طبع المكتبة العربية سنة ١٣٥٦ هـ ببغداد.

١٠٤ - طاش كبرى زادة: أحمد بن مصطفى المتوفى سنة (٩٦٢ هـ) طبقات الفقهاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ م بالموصل، نشر أحمد نيلة.

١٠٥ - الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي المتوفى (٢٦٠ هـ) المعجم الصغير، طبع الهند سنة ١٨٤٧ م.

١٠٦ - الطبري: الإمام محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة (٣١٠ هـ) اختلاف الفقهاء، طبع ليدن سنة ١٩٣٣ م نشر يوسف شخت.

١٠٧ - تفسير الطبري بتحقيق محمود محمد شاكر، طبع دار المعارف بمصر.

١٠٨ - الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي المتوفى سنة ٣٢١ هـ): مختصر الطحاوي، طبع سنة ١٣٧٠ هـ بمطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة،

تحقيق أبي الوفا الأفغاني نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

١٠٩ - الطحطاوي: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي: المتوفى سنة (١٢٣١ هـ): حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الطبعة الثالثة سنة ١٢٨٢ هـ ببولاق.

١١٠ - ابن طيفور: أحمد بن طاهر الكاتب المعروف بابن طيفور المتوفى سنة (٢٨٠ هـ): بغداد في تاريخ الخلافة العباسية نسر مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

١١١ - ابن عابدين: محمد أمين المتوفى سنة (١٢٥٢ هـ): منحة الخالق على البحر الرائق المطبوع على هامش البحر الرائق شرح كنز الدقائق.

١١٢ - رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م بمطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر.

١١٣ - مجموعة رسائل ابن عابدين، طبع سنة ١٣٢٥ هت على نفقة محمد هاشم الكتبي.

١١٤ - ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر المتوفى سنة (٤٦٣ هـ): الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م بالقاهرة.

١١٥ - جامع بيان العلم وفضله، طبع المطبعة المنيرية.

١١٦ - الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، نشر مكتبة القدسي سنة (١٣٥٠ هـ).

١١٧ - عبد الحليم الجندي: الإمام الشافعي، ناصر السنة وواضع الأصول، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م بالقاهرة.

١١٨ - عبده الراجحي / الدكتور: عبد الله بن مسعود، طبع دار الشعب بمصر.

١١٩ - عبد الستار حامد / الدكتور: زفر بن الهذيل أصوله وفقهه، طبع وزارة الأوقاف سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م بغداد.

١٢٠ - ابن عبد ربه: ابو عمرو أحمد بن عبد ربه الأندلسي المتوفى سنة (٣٢٧ هـ): العقد الفريد وبهامشه زهر الآداب وثمر الألباب طبع سنة ١٢٩٣ هـ.

١٢١ - عبد العزيز البخاري: علاء الدين عبد العزيز البخاري، المتوفى سنة

(٧٢٠ هـ): كشف الأسرار على اصول البزدوي، طبع تركيا سنة ١٣٠٧ هـ.

١٢٢ - عبد العزيز عامر / الدكتور: التعزير في الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة.

١٢٣ - عبد الفتاح أبو غدة: مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت.

١٢٤ - عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الرابعة سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة النصر بالقاهرة.

١٢٥ - علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م مطبعة دار المعارف بمصر.

١٢٦ - عيون المسائل في الأحوال الشخصية، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٠ هـ - ١٠٥٠ م.

١٢٧ - علي حسن عبد القادر / الدكتور: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ م بمطبعة السعادة بمصر نشر دار الكتب الحديثة.

١٢٨ - علي الخفيف: أحكام المعاملات في الإسلام، طبع سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م.

١٢٩ - محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، طبع معهد الدراسات العربية العالية سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥١ م.

١٣٠ - علي سامي النشار / الدكتور: مناهج البحث عند مفكري الإسلامي، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م نشر دار المعارف.

١٣١ - ابن العماد الحنبلي: عبد الحي بن العماد الحنبلي: المتوفى سنة (١٠٨٩ هـ): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبع سنة ١٣٥٠ هـ بمطبعة القدس بالقاهرة، وطبعة بيروت.

١٣٢ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، طبع سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م بمطبعة الترقي بدمشق.

١٣٣ - العيني: بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني: المتوفى سنة (٨٥٥ هـ): عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، عنيت بنشره وتصحيحه شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.

١٣٤ - شرح الكنز، طبع المطبعة البهية المصرية سنة ١٣٠٤ هـ.

١٣٥ - الفيروزآبادي: أبو طاهر محمد بن يعقوب مجد الدين المتوفى سنة (٨١٧ هـ) القاموس المحيط، الطبعة الرابعة سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م. بمطبعة دار المأمون.

١٣٦ - قاضي خان: حسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني الحنفي المتوفى سنة (٥٩٢ هـ): فتاوى قاضي خان، طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ هـ.

١٣٧ زادة: شمس الدين أحمد المعروف بقاضي زادة: المتوفى سنة (٩٨٨ هـ): نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار تكملة شرح فتح القدير، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق.

١٣٨ - ابن قتيبة: محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة (٢٧٦ هـ) الاختلاف في اللفظ بتحقيق محمد زاهد الكوثري، طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ.

١٣٩ - ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠ هـ) المغني، الطبعة الثالثة بدار المنار سنة ١٣٦٧ هـ بتعليق محمد رشيد رضا.

١٤٠ - القدوري: أحمد بن محمد بن جعفر بن حمدان القدوري البغدادي المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. الجوهرة النيرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ بالمطبعة الخيرية بمصر، وبهامشه اللباب للميداني.

١٤١ - القرشي: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي المتوفى سنة (٧٧٥ هـ) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ بحيدر آباد الدكن.

١٤٢ - القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة (٦٧١ هـ) تفسير القرطبي، طبع دار الشعب.

١٢٣ - ابن قطلوبغا: زين قاسم بن قطلوبغا المتوفى سنة (٧٨٩ هـ) تاج التراجم في طبقات الحنفية طبع مطبعة العاني سنة ١٩٦٢ م ببغداد نشر مكتبة المثنى.

١٤٤ - ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر المتوفى سنة (٧٥١ هـ) إعلام الموقعين، طبع سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م بمطبعة الشركة الفنية مراجعة طه عبد

الرؤوف سعد.

١٤٥ - زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م بمطبعة محمد علي صبيح.

١٤٦ - الكاساني: علاء الدين ابو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء المتوفى سنة (٥٨٧ هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ.

١٤٧ - الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد السيواسي المتوفى سنة (٦٨١ هـ) فتح القدير، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق وبهامشه شرح العناية على الهداية.

١٤٨ - الكوثري: محمد زاهد الكوثري، المتوفى سنة (١٣٧١ هـ) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع طبع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ.

١٤٩ - حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي طبع دار الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٨ م بالقاهرة.

١٥٠ - لمحات النظر في سيرة الإمام زفر، طبع سنة ١٣٦٨ هـ بمطبعة الأنوار.

١٥١ - فقه أهل العراق وحديثهم، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية.

١٥٢ - تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م بمطبعة الأنوار بالقاهرة.

١٥٣ - بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، مكتبة الخانجي.

١٥٤ - اللكنوي: محمد بن عبد الحي اللكنوي الهندي المتوفى سنة (١٣٠٤ هـ) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة.

١٥٥ - الفلك المشحون بما يتعلق بانتفاع المرتهن بالمرهون، مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٠ هـ - ١٩٢١ م.

١٥٦ - النافع الكبير، طبع الهند سنة ١٢٩١ هـ.

١٥٧ - ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة (٢٧٣ هـ): سنن ابن

ماجة، حقق نصوصه، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م. وكذلك الطبعة الأولى بالمطبعة العلمية سنة ١٣١٣ هـ.

١٥٨ - محمد ابو زهرة: أبو حنيفة، الطبعة الثانية بمطبعة دار الفكر العربي.

١٥٩ - أحكام التركات والمواريث، نشر دار الفكر العربي.

١٦٠ - أصول الفقه، طبع سنة ١٩٥٧ م نشر دار الفكر العربي.

١٦١ - تاريخ المذاهب الإسلامية، طبع بمطبعة مخيمر، نشر دار الفكر العربي.

١٦٢ - شرح قانون الوصية، طبع بمطبعة الاعتماد، نشر مكتبة الانجلو المصرية.

١٦٣ - محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة (١٨٩ هـ): الآثار، طبع الهند.

١٦٤ - محمد زكريا البرديسي: أصول الفقه، الطبعة الرابعة سنة ١٩٧١ م.

١٦٥ - محمد سلام مدكور: أحكام الأسرة، طبعة سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م، نشر دار النهضة.

١٦٦ - القضاء في الإسلام، نشر دار النهضة، طبع بالمطبعة العالمية.

١٦٧ - المدخل للفقه الإسلامي، تاريخه ومصادره، ونظرياته العامة، الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، نشر دار النهضة.

١٦٨ - محمد بن السيد درويش: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

١٦٩ - محمد عجاج الخطيب / الدكتور: السنة قبل التدوين، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.

١٧٠ - محمد علي السايس وعبد الرحمن تاج: تاريخ التشريع الإسلامي، طبع بمطبعة وادي الملوك سنة ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م.

١٧١ - مطبعة نجيب المطيعي: تكملة المجموع شرح المهذب، طبع بمطبعة العاصمة، نشر زكريا علي يوسف.

١٧٢ - محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة السادسة سنة ١٩٧٢ م، بدار الشروق - بيروت.

١٧٣ - مقارنة المذاهب بالاشتراك مع الشيخ محمد علي السايس طبع بمطبعة محمد

علي صبيح سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٣ م.

١٧٤ - محمود بن محمد بن عرنوس المتوفى سنة (١٣٧٤ هـ): تاريخ القضاء في الإسلام، طبع بالقاهرة.

١٧٥ - مختار القاضي / الدكتور: الرأي في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى.

١٧٦ - مسلم: الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة (٢٦١ هـ): صحيح مسلم، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٧٧ - مصطفى الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، الطبعة السادسة سنة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م بمطبعة جامعة دمشق.

١٧٨ - مصطفى زيد / الدكتور: دراسات في السنة، دار الفكر العربي سنة ١٩٦٨ م.

١٧٩ - فلسفة العبادات في الإسلام مع مدخل إلى علوم الشريعة طبع سنة ١٩٧٥ م، نشر مكتبة دار العلوم.

١٨٠ - ابن ملك: المولى عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الشهير بابن ملك المتوفى سنة (١٠٨ هـ): شرح المنار، طبع بالمطبعة النفسية العثمانية سنة ١٣٠٨ هـ.

١٨١ - المنذري: عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة المنذري المتوفى ستة (٦٥٦ هـ): مختصر سنن أبي داود، بتحقيق محمد حامد الفقي، طبع بمطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

١٨٢ - ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة (٧١١ هـ): لسان العرب، طبع بمطبعة داري صادر وبيروت سنة ١٣٧٤ هـ - ١٩٦٨ م.

١٨٣ - الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود المتوفى سنة (٦٨٢ هـ) الاختيار لتعليل المختار، الطبعة الأولى بمطبعة حجازي بالقاهرة.

١٨٤ - الموفق المكي: الموفق بن أحمد بن محمد بن سعيد المكي المتوفى سنة (٥٦٨ هـ): مناقب الإمام الأعظم، طبع الهند سنة ١٣٢١ هـ.

١٨٥ - الميداني: عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الميداني المتوفى سنة (١٢٩٨ هـ): اللباب، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ على هامش الجوهرة النيرة.

١٨٦ - ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن

نجيم المتوفى سنة (٩٧٠ هـ): البحر الرائق شرح كنز الدقائق.

١٨٧ - ابن النديم: محمد بن إسحاق الوراق المتوفى سنة (٣٨٥ هـ) الفهرست، طبع ليبزج سنة ١٨٧١ م.

١٨٨ - نام الدين وجماعته من علماء الهند: الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية - الطبعة الثانية سنة سمة ١٣١٠ هـ - ١٩١٠ م بالمطبعة الأميرية ببولاق وقد ألفت بأمر السلطان أبي المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب بهادر عالمكير، ولهذا نسبت إليه.

١٨٩ - أبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الملك بن أحمد: المتوفى سنة (٤٣٠ هـ): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م بمطبعة السعادة بمصر.

١٩٠ - النووي: محيي الدين بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦ هـ) المجموع شرح المهذب طبع بمطبعة العاصمة، نشر زكريا علي يوسف.

١٩١ - النويري: أحمد بن عبد الوهاب النويري المتوفى سنة (٧٣٣ هـ) نهاية الإرب، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م طبع بمطبعة الكتب أرد المصرية.

١٩٢ - وكيع: محمد بن خلف بن حيان المتوفى سنة (٣٠٦ هـ): أخبار القضاة صححه وعلق عليه، وخرج أحاديثه عبد العزيز عبد العزيز مصطفى المراغي، ويقع في ثلاثة أجزاء بثلاثة مجلدات، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة الاستقامة بالقاهرة.

١٩٣ - اليافعي: عبد الله بن اسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني المكي المتوفى سنة (٧٦٨ هـ): مرآة الجنان وعبرة اليقظان، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

١٩٤ - ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي المتوفى (٦٢٦ هـ): معجم البلدان، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م بمطبعة السعادة بمصر، وكذلك طبع بيروت.

١٩٥ - أبو يوسف القاضي: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري المتوفى سنة (١٨٢ هـ) الرد على سير الأوزاعي، الطبعة الأولى بمطبعة حيدر آباد الدكن بالهند.




# فهرس المحتويات

# AL-ḤASAN BEN ZIYĀD WA-FIQHUHU BAYNA MUᶜĀṢIRĪH

(The jurisprudence of Al-Hasan Ben Ziyad)

by

Dr. ᶜAbdul-Sattār Ḥāmid Ad-Dabbāǧ

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH

Beirut-Lebanon


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com




# سلسلة أعلام الفقه والأصول والكلام

## صدر من هذه السلسلة

- الحسن بن زياد وفقهه بين معاصريه
  تأليف : الدكتور عبد الستار حامد الدباغ
- الإمام الغزالي وآراؤه الكلامية
  تأليف : الدكتور حامد درع عبد الرحمن الجميلي
- الإمام جعفر الصادق وآراؤه الفقهية
  تأليف : الشيخ عامر عواد هادي الغريري
- فقه الإمام أبي قلابة ( عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي)
  تأليف : الدكتور هيثم عبد السلام محمد
- الصحابي الجليل طلحة بن عبيد الله التيمي وآراؤه الفقهية
  تأليف : الدكتور أحمد كريم محمد العزاوي
- فقه الحافظ أحمد بن الصدّيق الغماري
  تأليف : الشريف أبي محمد الحسن بن علي الكتّاني
- شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية
  تأليف : الدكتور سيد باغجوان
- الآراء الأصولية للإمام القرطبي من خلال تفسيره
  تأليف : الدكتور أحمد عيسى يوسف العيسى
- الإمام الحافظ عبد الله بن المبارك
  (مواقفه الجهادية ومروياته التاريخية)
  تأليف : الدكتور رياض أحمد إبراهيم الدوري






Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah
هاتف: +961 5 804810/11/12 ص.ب: 9424-11 بيروت-لبنان
فاكس: +961 5 804813 رياض الصلح-بيروت 2290 1107
http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com